UC-NRLF
$B 809 568

EMIL LASK

GESAMMELTE SCHRIFTEN

ERSTER BAND

Digitized by Google

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
DAVIS

PHILOSOPHY

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Gesammelte Schriften

Erster Band

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

EMIL LASK

GESAMMELTE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
EUGEN HERRIGEL

I. BAND

MIT EINEM GELEITWORT
VON HEINRICH RICKERT

1 9 2 3

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
DAVIS

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

Persönliches Geleitwort

von

Heinrich Rickert.

Das Interesse für die Probleme der Weltanschauung beherrscht in unserer Zeit weite Kreise, aber der größte Teil der wissenschaftlichen Arbeit auf dem philosophischen Gebiet bleibt den meisten heute unzugänglich, denn er erschließt sich erst einem eingehenden Studium. In gewisser Hinsicht war es vielleicht immer so; die letzten theoretischen Grundlagen auch der großen Systeme der Antike, des Mittelalters und der Renaissance sind nie populär geworden. Doch keine Philosophie zeigt den Gegensatz zwischen ihrer allgemeinen Bedeutung und der Unzugänglichkeit ihrer wissenschaftlichen Basis so deutlich wie die Epoche, in der Kant seine transzendentale Logik oder, wie man jetzt sagt, die »Erkenntnistheorie« zur Grundwissenschaft der Weltanschauungslehre machte. Unter diesem Zeichen steht die europäische Philosophie, soweit sie einen wissenschaftlichen Charakter trägt, in ihren wesentlichen Erscheinungen trotz zahlreicher Gegner, die Kants Lehren bekämpfen, bis heute: auf scheinbar spezialistischen Untersuchungen beruht in ihr gerade das, was die allgemeinste Bedeutung für das Leben hat.

Von hier aus gesehen wird auch der Umstand typisch, daß der Schöpfer des modernen Denkens erst als alter Mann die Werke veröffentlichte, die für unsere ganze Kultur so wichtig geworden sind. Eine ungemein komplizierte und mühsame Begriffsbildung war notwendig, um die Gedanken wissenschaftlich zu begründen, die dann von Männern wie Schiller und Fichte in die weitesten Kreise getragen wurden. Das wiederholt sich seitdem bei den Denkern, die selbständig zu einer wissenschaftlichen Weltanschauungslehre zu kommen suchen. Sie sind zunächst auf eine Arbeit angewiesen,

Digitized by Google

deren Verständnis auf eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Menschen beschränkt bleibt, und ganz allmählich nur dringen sie zu dem vor, was alle von der Philosophie verlangen, die sich über den Sinn ihres Lebens an ihr orientieren wollen. Anfang und Ende, Ausgangspunkt und Ziel liegen daher in keiner andern Wissenschaft so weit auseinander.

Hieran muß man denken, um die Bedeutung des Mannes zu würdigen, dessen gesammelte Schriften acht Jahre nach seinem Tode zum ersten Male vollständig vorgelegt werden können. Emil Lask ist am 25. September 1875 geboren. Er stand im vierzigsten Lebensjahr, als die feindliche Kugel ihn traf, und zwei Jahrzehnte intensiver Arbeit lagen bereits hinter ihm. Trotzdem war sein Name damals über den Kreis seiner Fachgenossen und Schüler nicht weit hinausgedrungen. Das konnte nicht anders sein, denn was er geschrieben und mündlich gelehrt hatte, verlangte schwierige Mitarbeit und schien auf ein besonderes »Fach«, auf Logik und Erkenntnistheorie, beschränkt, das nur die Fachgelehrten etwas angeht. Der Fernerstehende hat daher in Lask wohl meist einen Spezialisten gesehen. Und doch ist er gerade dies nie gewesen. Alles in ihm drängte zu umfassendster Systematik, und nur die außerordentliche Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit seiner Person, verbunden mit der angedeuteten sachlichen Eigenart des im besten Sinne modernen Denkens hat es bewirkt, daß in seinen Büchern von dem, was jede echte Philosophie als letztes Ziel erstrebt, nicht mehr als Ansätze zu finden sind.

Seine Freunde und Fachgenossen, die imstande waren, seinen schwierigen Gedanken zu folgen, wußten denn auch seit langer Zeit, daß hier eine lebendige Kraft am Werke war, von der man das Größte erwarten durfte; ja, einige von uns haben Hoffnungen auf ihn gesetzt wie auf keinen zweiten seiner Generation, und zwar Hoffnungen nicht nur für die Durchführung von logischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Die hatten ja bereits angefangen, intensiv zu wirken. Sondern Hoffnungen gerade auf die Schöpfung einer umfassenden Weltanschauungslehre, die allen Seiten des Kulturlebens gerecht wird und zugleich den Sinn unseres Daseins einheitlich auf wissenschaftlicher Basis zu deuten unternimmt.

Digitized by Google

Der Weltkrieg hat diese Hoffnungen vernichtet. Was hier im Wachsen war und sich besonders in den letzten Jahren von Lasks Leben immer kräftiger entfaltete, ist in sich zusammengesunken, ehe es die allen zugängliche Gestalt fand. Niemand wird imstande sein, den Sinn seines Lebens ganz zu deuten; ja, sein Ende, so bewunderungswürdig und erhebend es persönlich anmutet, steht vor uns als eine trostlose Sinnwidrigkeit. Für den, der weiß, wie Lask war, bleibt nur übrig, anderen zu sagen, welch ein Opfer der Krieg gefordert hat, und was die deutsche Philosophie mit ihm verlor.

Von seiner wissenschaftlichen Arbeit soll jedoch in diesen Zeilen kein Bild gegeben werden. Die Werke, wie sie jetzt gesammelt vorliegen, mögen rein sachlich für sich selbst sprechen. Nur von dem Manne, der sie geschrieben hat, möchte ich reden. Auch das Persönliche scheint mir der lebhaftesten Anteilnahme wert. Ich bin gut darüber unterrichtet. Durch zwanzig Jahre war ich menschlich und wissenschaftlich eng mit Lask verbunden; einer meiner treuesten und liebsten Freunde ist mit ihm dahingegangen. Insofern mag ich allerdings nicht ganz unbefangen sein, und ich will deshalb auch gar nicht den Versuch machen, von der Person unpersönlich zu handeln. Ich kann nur sagen, was Lask mir gewesen ist, wie er mir in den zwanzig Jahren unserer nie getrübten Freundschaft erschien. Ich benutze dabei einen Nachruf, den ich im Jahre seines Todes in einer Tageszeitung auf Wunsch der Redaktion veröffentlicht habe, und füge einige Ergänzungen hinzu.

Aus Lasks erster Jugend ist mir nichts bekannt geworden, was für weitere Kreise Interesse böte. Ich lernte ihn kennen in seinem neunzehnten Lebensjahre als Studenten im ersten Semester, eingeschrieben bei der juristischen Fakultät. Doch hatte er die Jurisprudenz nur gewählt, weil er sich für ein anderes »Brotstudium« nicht entscheiden konnte, und bald gab er sie auf. Ich war damals Privatdozent an der Freiburger Universität, und er hatte bei mir Kolleg gehört. Gegen Schluß des Semesters kam er zu mir, um mich zu fragen, wie man es mache, um Philosophie zu studieren. Begreiflicherweise fühlte ich mich verpflichtet, ihn vor dieser höchst problematischen »Karriere« zu warnen. Aber er war nicht der Mann, der sich abschrecken ließ. Nichts Besseres könne er sich denken, als sein Leben ganz der Wissenschaft zu widmen, und auf

Digitized by Google

äußeren Erfolg komme es ihm nicht an. Reich sei er nicht, aber bei bescheidenen Ansprüchen werde er genug zum Leben haben. Wie ernst es ihm mit dieser »unpraktischen« Gesinnung war, zeigte sich sogleich daran, daß er sich an mich, den Privatdozenten anschloß, von dem er äußere Hilfe und Förderung nicht erwarten konnte.

So ist er mein Schüler geworden, und daß ich ihm den deutschen Idealismus erschließen durfte, wird für immer zu den schönsten Erinnerungen meines Lebens gehören, für die ich nicht dankbar genug sein kann. Mit einem wundervollen Enthusiasmus lebte er sich in diese Welt hinein, und nach verhältnismäßig kurzer Zeit gab es niemand, mit dem ich lieber über meine wissenschaftlichen Pläne und Arbeiten sprach als mit ihm. Schon früh habe ich von ihm gelernt.

Freilich zeigte sich bald auch die eigentümliche Schwerfälligkeit seines Wesens, die sich später noch mehr verstärkte. Er war nicht dazu geboren, irgend etwas im Leben »leicht« zu nehmen, und er hatte es nicht leicht als eine ungewöhnlich vielseitige und komplizierte Natur. Mit starker Begabung für abstraktes Denken und unwiderstehlichem Hang zum Grübeln verband sich ein leidenschaftliches, geradezu fanatisches Temperament und eine starke sinnliche Empfänglichkeit für die Fülle und die Schönheit der Welt. Alles, was ihn berührte, Bücher und Bilder ebenso wie die Schicksale der Menschen, die ihm begegneten, beschäftigte seine Gedanken und seine Phantasie mit gleicher Intensität. Dabei reflektierte er beständig über die Gefahr der Zersplitterung, immer fürchtete er, von dem abgezogen zu werden, was das Zentrum seines Lebens sein sollte, und man kann nicht leugnen: die Wege, die er ging, führten nicht am schnellsten zum Ziel.

Sechs Jahre hatte er studiert, als er sich entschloß, sein Doktor-Examen zu machen, und fast noch zwei weitere Jahre dauerte es, bis sein erstes Buch erschien: »Fichtes Idealismus und die Geschichte« (1902). Doch schadete es nichts, daß erst in seinem 27. Lebensjahre sein Universitätsstudium zum Abschluß kam. Seine erste Schrift ist nach Umfang und Inhalt etwas prinzipiell anderes, als sonst Doktordissertationen zu sein pflegen: ein völlig selbständiges und reifes wissenschaftliches Werk, das eine wesentliche Ver-

Digitized by Google

tiefung unseres Verständnisses des deutschen Idealismus, besonders in seinem Verhältnis zum geschichtlichen Denken, bedeutet, und das auch bald die Anerkennung fand, die es verdiente. Es war nach verhältnismäßig kurzer Zeit vergriffen, und da sich Lask nicht zu einer neuen Auflage entschließen konnte, nur in einem anastatischen Druck zugänglich.

Als Lask es veröffentlichte, war er in gewisser Hinsicht bereits darüber hinausgewachsen. Er besaß für seine Jahre eine erhebliche Gelehrsamkeit auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie, aber er dachte nicht mehr daran, sich auf bloß historische Studien zu beschränken. Schon die Fichte-Arbeit zeigt eine systematische Orientierung, und dem systematischen Denken wollte er sich widmen. Doch hatte er sein eigentliches Zentrum damals noch nicht gefunden. In der Erkenntnistheorie schloß er sich im wesentlichen an seinen Lehrer an, und es reizte ihn, von diesem Standpunkt aus Probleme des sozialen Lebens zu behandeln. Bereits in seinem Doktorexamen hatte er Nationalökonomie und Staatsrecht als Nebenfächer gewählt. Nun vertiefte er sich von neuem in juristische Probleme, ja er hat vorübergehend an ein gründliches Fachstudium des Rechts gedacht, um auch auf einem Gebiet der Spezialwissenschaft zu Hause zu sein. Doch merkte er bald, daß das seine Kräfte zu sehr zersplittern würde, und es waren ja im Grunde genommen auch nur rechtsphilosophische Fragen, die ihn anzogen. Verloren blieb trotzdem diese Zeit für ihn nicht. Ihre Früchte sind niedergelegt in der programmatischen Abhandlung über Rechtsphilosophie, die nicht nur bei Philosophen, sondern auch bei Juristen viel Beachtung gefunden hat.

Im übrigen war die Jurisprudenz für Lask nur eine Episode. Von der Peripherie trieb es ihn wieder ins Zentrum, und er dachte, da er über seinen Beruf nicht mehr im Zweifel war, auch an eine Habilitation. Windelband, bei dem er schon als Student Vorlesungen gehört hatte, empfing ihn auf das liebenswürdigste und war gerne bereit, an der Heidelberger Universität seine Niederlassung zu befürworten, die im Januar 1905 mit einer Antrittsrede über »Hegel und die Aufklärung« erfolgte. Lask stand damals im 30. Lebensjahr.

Die nächsten Jahre gehörten ganz der akademischen Lehr-

Digitized by Google

tätigkeit. Bald waren es hauptsächlich logische und erkenntnistheoretische Probleme, die ihn wissenschaftlich beschäftigten. Seine ungemein eindringliche Art, zu sprechen, zog viele Studenten an, und besonders in den ersten Semestern hatte er einen ausgebreiteten Lehrerfolg. Je selbständiger seine Gedanken sich gestalteten, um so schwieriger wurden freilich seine Vorlesungen, und so hat er später nur auf einen kleineren Kreis, aber immer stark und intensiv gewirkt. Das Dozieren bereitete ihm große Freude, und fast noch mehr als das Kolleg schienen ihm die Seminarübungen fruchtbar, in denen er es vortrefflich verstand, die Studenten zum selbständigen Arbeiten anzuleiten. Seine Tätigkeit als Lehrer veranlaßte ihn auch, seine geschichtlichen Studien wieder aufzunehmen, und besonders die antike Philosophie, an die er als gereifter Mann mit neuen Gesichtspunkten heranging, hat sein eigenes Denken beeinflußt. Soweit es sich historisch ableiten läßt, kann man das erste, zu einem äußeren Abschluß gekommene Stadium als den Versuch bezeichnen, eine Synthese zwischen der platonisch-aristotelischen Philosophie und dem modernen Kantianismus zustande zu bringen. Doch zeigt der Nachlaß, daß für die Gesamtheit von Lasks Denken diese Kennzeichnung nicht genügt.

In Heidelberg ging Lask noch weniger als in seiner Studentenzeit in wissenschaftlicher Arbeit auf. Er knüpfte mannigfaltige persönliche Beziehungen zu wertvollen Menschen, besonders auch zu Frauen an, Freundschaften, die ihn lebhaft in Anspruch nahmen, und die er meist intensiv zu gestalten wußte. Bisweilen widmete er ihnen einen erheblichen Teil seiner Zeit und auch seiner Kraft. Außerdem hatte er das Bedürfnis, zu reisen, um die sinnliche Anschauung der Welt in sich einzusaugen. Dabei waren es nicht so sehr fremde Länder, sondern Deutschland, dessen Landschaft und Architektur ihn fesselte, und seine größte Liebe gehörte seiner Heimat, der Mark Brandenburg, in deren Schönheiten er bewandert war wie wenige. Ihn über die Backsteingotik, z. B. des Klosters Chorin, sprechen zu hören, war höchst anziehend.

Nur lag es leider nicht in seinem Wesen, sich längere Zeit unbefangen den Freuden des Lebens hinzugeben. Er kam mit seiner wissenschaftlichen Arbeit nicht so schnell vorwärts, wie er es wünschte, und das drückte ihn um so mehr, als er fürchtete, er

Digitized by Google

würde nie das leisten, was man von ihm erwartete. So blieb Unruhe und Unausgeglichenheit in seinem Wesen. Doch hat er sich trotzdem zeitweise durchaus glücklich gefühlt. »Wenn Sie meine Heidelberger Existenz sich ansehen«, schrieb er mir im Dezember 1907, »so werden Sie mit Recht finden, daß ich sehr verwöhnt werde. Mit den wertvollsten Menschen, die dort leben, darf ich befreundet sein, und dann werde ich obendrein von ihnen für etwas viel Tieferes und Ernsteres und Schwereres gehalten, als ich in Wahrheit bin. Doch will ich mich darüber nicht grämen, sondern nur dankbar sein.«

Freilich, das höchste Glück in einer Ehe, das er anstrebte, hat er nicht gefunden, und das ist tief zu beklagen; denn als echter Mann brauchte er eine Frau, und auch zu Kindern stand er in einem innigen Verhältnis. Niemand hat ihn ganz gekannt, der nicht einmal sah, in wie entzückender Weise er mit ihnen zu spielen wußte. Das bekannte Glasteufelchen seines großen Fachgenossen Cartesius verstand er geradezu virtuos tanzen zu lassen, und welche prachtvollen Seifenblasen flogen zum Jubel der Kleinen in die Luft, wenn er ihnen dabei half.

Das Leben leicht zu nehmen, hat er leider nie gelernt. Auch ging sein leidenschaftliches Temperament bisweilen mit ihm durch, und Fehler, von denen er gewiß nicht frei war, konnte dann niemand schwerer nehmen, als er es tat. Mit den bittersten Vorwürfen und Selbstanklagen hat er sich gequält. Ein wirklich unglücklicher Mensch ist er trotzdem nicht gewesen, wie manche es wohl glauben. Gewiß hat er stets mühsam mit dem Leben und den Gedanken gerungen und sich mit Zweifeln auch an seinen Fähigkeiten und seiner menschlichen Bedeutung geplagt. Wer ihm genüge, dem werde er nie genügen können: das war die Sorge, die oft über ihn kam. Aber wirklich verzweifelt war er nie. Dazu hing er zu sehr an seiner Arbeit, dazu glaubte er viel zu innig an die Sache, der er diente, und diese Sache, d. h. die streng wissenschaftliche Arbeit an den Problemen der Philosophie, blieb bei allen persönlichen Schwankungen und Unsicherheiten fest und ungetrübt im Zentrum seines Lebens. Das aber wurde von entscheidender Bedeutung für die Totalität seiner Existenz, denn ebenso wie seine wissenschaftlichen Gedanken sich immer mehr formten, drang er

Digitized by Google

auch persönlich zu größerer Klarheit, Zuversicht und Festigkeit durch. So darf man sagen: sein Leben verlief, als Ganzes gesehen, in aufsteigender Linie.

Das Jahr 1910 brachte die Vollendung seines ersten systematischen Werkes. Es erschien unter dem Titel: »Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre«, und es mußte Aufsehen erregen, wo Verständnis für derartige Schriften vorhanden ist. Ein ungemein umfassendes Programm für die theoretische Philosophie wird darin entworfen, das als Programm unter den Büchern unserer Zeit nicht seinesgleichen hat. Es ist anregend in jeder Zeile und trägt einen großen, ja hinreißenden Zug. Es eröffnet sachlich weite, überraschende Perspektiven und zeigt zugleich nach Form und Inhalt ganz das persönliche Gepräge seines Urhebers. Es vertritt eine Zweiweltentheorie, einen schroffen Dualismus des Unsinnlichen und des Sinnlichen, verbindet jedoch die beiden Welten aufs engste miteinander, indem es nachweist, wie die eine ohne die andere keinen wahren Bestand hat. Was in Lask selbst lebte, der Antagonismus von abstraktem begrifflichem Denken und Hingegebensein an die sinnliche Anschauung, das ist hier gewissermaßen ins Weltall hinein projiziert, und nirgends handelt es sich dabei um eine bloß persönliche Angelegenheit. Das Werk steht in Fühlung mit den größten Gedanken der Vergangenheit und sucht in eigenartiger Synthese die Summe der bisherigen Entwicklung zu ziehen, um sie zum Fundament eines ragenden Neubaus zu machen. Die Gedanken sind vorgetragen in einer Sprache, die Lask zum Teil sich selbst geschaffen hat, und die ebenfalls ganz das Gepräge seiner Persönlichkeit trägt. Für die blassesten Abstraktionen sucht er nach einem möglichst anschaulichen und bilderreichen Ausdruck. Man könnte von einem sinnlich-abstrakten Denken reden, in dessen Formulierung vielleicht manches etwas gewaltsam erscheint; aber sogar die Gewaltsamkeit möchte man nicht missen, denn auch sie ist ein Zeugnis elementarer Kraft. Jedenfalls: die Zweifel, die sich selbst bei Freunden geregt hatten, ob Lask das werden würde, was er versprach, mußten verstummen. Dies Buch zeigte unzweideutig: er war trotz aller Hemmungen »durch«!

Schon ein Jahr später erschien sein zweites Werk: »Die Lehre vom Urteil«. Es gibt sich ebenfalls als Vorläufer einer umfassen-

Digitized by Google

deren Darstellung der logischen Probleme und beschränkt sich auf ein besonderes Gebiet. Es ist ruhiger geschrieben und mehr ausführend als fordernd gehalten. Ein großes Material ist darin verarbeitet. An keiner wesentlichen Urteilstheorie, welche die Philosophie bisher entwickelt hat, geht es achtlos vorüber, und doch wird alles in einen einheitlichen und ganz originellen Zusammenhang gebracht. Auch dies Buch weist, trotz des speziellen Themas, an vielen Stellen auf das Ganze eines umfassenden Systems hin und mußte von neuem zeigen, daß hier eine der stärksten philosophischen Begabungen unserer Zeit an der Arbeit war.

So blieb denn auch der äußere Erfolg nicht aus. Man bot Lask die seit Kuno Fischers Tode nicht besetzte zweite philosophische Professur in Heidelberg an. Für ihn persönlich bedeutete das allerdings nicht allzu viel. Dem Wort, das er zu mir als junger Student gesprochen hatte, war er treu geblieben: auf einen äußeren Erfolg kam es ihm nicht so sehr an, ja, er fürchtete, durch die Amtspflichten, die er übernehmen sollte, von seiner Arbeit abgezogen zu werden. Er hat stark geschwankt, ob er nicht verzichten müsse, und wohl nur wenige wissen, wie nahe er daran gewesen ist, abzulehnen. Das Leben eines freien Dozenten schien ihm viel verlockender. Schließlich griff er doch zu. »Ich werde schon den Rückweg finden, wenn es notwendig ist«, schrieb er mir damals. »Ich sehe das Ganze als eine Zeit der Prüfung, als ein psychologisches Experiment an. Man muß doch auch mal was für Experimentalpsychologie tun«. Das Experiment gelang durchaus. Er sah später ein, daß er das Richtige getan hatte.

In der letzten Zeit war er wissenschaftlich hauptsächlich mit einer Einteilung der Wissenschaften und einer Systematik der Werte beschäftigt. Doch dachte er für die Veröffentlichung zunächst nur an vorläufige Mitteilungen. Dann wollte er sich an die Gestaltung seiner großen »Logik« machen, ein Werk, das ihn noch für eine längere Reihe von Jahren in Anspruch genommen hätte. Dabei gingen ihm dauernd auch Gedanken zur Ethik und Aesthetik wie zur Religionsphilosophie durch den Kopf. Alles stand bei ihm in einem einheitlichen, geschlossenen Zusammenhang. Veröffentlicht hat er seit der Lehre vom Urteil nichts mehr.

Als der Krieg ausbrach, trat alles andere für ihn in den Hinter-

Digitized by Google

grund. Er dachte nur noch daran, dem Vaterlande zu dienen. Ein Krieger war er nicht, und Lorbeern durfte er auf diesem Felde nicht erwarten. Auch hätte er mit gutem Gewissen zu Hause bleiben können; denn wenn irgend jemand, so war Lask »unabkömmlich«. Aber er, der so oft Zweifelnde und Zaudernde, hat diesmal nicht einen Augenblick geschwankt. Anfangs wurde er im Garnisonsdienst beschäftigt, doch das war nicht nach seinem Sinn. Im Februar 1915 kam er an die Front, und im März schrieb er mir aus den Karpathen, wo er unter dem Klima und den Strapazen körperlich schwer litt: »Ich bin nicht fürs Militär geboren. Sehr große Dienste werde ich kaum leisten. Trotzdem will ich dabei sein. Mir kam es lediglich darauf an, irgendwie mitzuhelfen im Bereich der Kugeln.« Die Worte sollten keines Kommentars bedürfen. Nur wer Lasks Wesen völlig verkennt, wird aus ihnen herauslesen, er habe den Tod gesucht. Nein, Lask wollte an die Front, um das zu tun, was er für seine Pflicht hielt. Weiter gab es da für ihn kein »Problem«. Hätte man ihn zurückgerufen mit der Begründung, daß seine wichtigste Pflicht in der Heimat, in seinem Heidelberger Lehramt läge, so wäre er gekommen. Als man in Heidelberg daran dachte, war es leider schon zu spät.

Die letzten Nachrichten erhielt ich aus Galizien vom 20. und 22. Mai 1915. Er berichtete in seiner humoristischen Weise von einer ganz leichten Verwundung. Wenige Tage später ist er bei einem Sturmangriff gefallen. Sichere Nachricht über seinen Tod war längere Zeit nicht zu erhalten. Erst im Herbst 1915 konnte ein Zweifel über sein persönliches Schicksal nicht mehr bestehen. Die deutsche Philosophie hatte eine ihrer stärksten Hoffnungen eingebüßt. . . . .

Das Schicksal von Lasks wissenschaftlichem Nachlaß hat seit seinem Tode nicht aufgehört, mich zu beschäftigen. Er hatte seit mehreren Jahren nichts publiziert und doch dauernd intensiv gearbeitet. Da er sich viele Aufzeichnungen zu machen pflegte, mußten umfangreiche Manuskripte vorhanden sein. Davon für die Wissenschaft zu retten, was sich irgend retten ließ, schien mir heilige Pflicht. Aber es ergaben sich Schwierigkeiten. Die nachgelassenen Papiere waren anscheinend völlig ungeordnet und zum großen Teil fast unleserlich. Fräulein Helene Lask hat sich dann

Digitized by Google

in schwesterlicher Liebe das große Verdienst erworben, die umfangreichen Niederschriften zu entziffern. Trotzdem stand ich auch den Abschriften gerade in bezug auf die wichtigsten Stücke ziemlich ratlos gegenüber. In früheren Jahren hatten Lask und ich unsere Gedanken bis ins einzelne ausgetauscht. In der letzten Zeit war das jedoch anders geworden. Lask sprach mit mir über seine Pläne eingehender erst dann, wenn er innerlich bis zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Ja, er vermied geradezu Diskussionen mit mir über das, was ihn am intensivsten beschäftigte. Er hatte das Bedürfnis, allein mit sich selber fertig zu werden, und wollte sich wohl in keiner Weise von den Gedanken beeinflussen lassen, von denen er einst seinen Ausgangspunkt genommen. So war ich über seine letzten Intentionen gerade in der fruchtbarsten Zeit nur wenig informiert und fand mich deshalb in seinen gänzlich ungeordneten und unfertigen Aufzeichnungen nicht zurecht. Bald mußte ich mir sagen, daß ich mich zum Herausgeber des ungedruckten Nachlasses nicht eignete.

Solange der Krieg dauerte, gab es auch keinen andern in Deutschland, der eine Bearbeitung hätte unternehmen können. Erst als Herr Dr. Eugen Herrigel aus dem Felde zurückkehrte, änderte sich die Lage. Er hatte von Lasks Schülern ihm weitaus am nächsten gestanden, und er war bis zum Ausbruch des Krieges mit ihm im engsten geistigen Verkehr gewesen. Niemand zeigte sich mit Lasks Plänen und Absichten der letzten Zeit so genau vertraut. Allerdings hat auch er längere Zeit gebraucht, um das vorliegende Material ganz zu verstehen und zu ordnen, aber seine pietätvolle Liebe zu dem Verstorbenen überwand schließlich die großen Schwierigkeiten. Dank seiner treuen Arbeit ist jetzt wenigstens die Richtung erkennbar, in der Lasks Gedanken sich in den letzten Jahren bewegten, und schon das ist von wesentlicher Bedeutung. Diejenigen, die Lask vor allem deswegen gefeiert haben, weil sie in ihm den Ueberwinder des Kantischen »Subjektivismus« und einen Erneuerer des Aristotelismus erblickten, werden etwas umlernen müssen. Lask wollte nicht zurück. Sein Weg weist in die Zukunft. Die Umrisse des ganzen Werkes, das ihm vorschwebte, werden wir freilich auch jetzt höchstens ahnen können.

Sein Charakter aber steht fest und klar vor uns und muß in allen fortleben, die ihm wirklich nahe getreten sind. Einen star-

Digitized by Google

ken Eindruck hat er wohl auf jeden gemacht, der von seinem Geiste auch nur einen Hauch verspürte. Manchem erschien er fremdartig, wenn nicht gar unheimlich, und das, was man einen »liebenswürdigen« Menschen im gesellschaftlichen konventionellen Sinn des Wortes nennt, ist er in der Tat nicht gewesen. Er konnte schroff sein und unerbittlich, wo er auf oberflächliche und leichtfertige Naturen stieß oder gar auf Menschen, die ihren wissenschaftlichen Mantel nach dem Winde trugen. Sein Witz war stark sarkastisch und wirkte um so schärfer, als nicht das leiseste Lächeln auf seinem Gesicht zu sehen war, wenn er seine Pfeile abschoß. Und doch gehörte alles, was manchen unsympathisch berührt hat, nur zur Außenseite seines Wesens. In diesem ernsten schwerfälligen Mann mit der harten kantigen Stirn, dem scharf geschnittenen Profil und den großen melancholischen, meist etwas verschleierten Augen lebte ein zartes, weiches, unsagbar gütiges Gemüt und ein fester, bisweilen geradezu kindlicher Glaube an das, was gut und groß am Menschen ist. Immer war er bereit, zu verehren, und sicher hat er trotz seiner Intoleranz mehr Menschen überschätzt als zu gering gewertet. Es mutete geradezu rührend an, wie er auch an weniger erheblichen Persönlichkeiten besonders das bewunderte und pries, was ihm die Natur versagt hatte: die Leichtigkeit der Gestaltungskraft und die Fähigkeit, mit dem Leben ohne schwere Konflikte fertig zu werden.

Wo er gar liebte, tat er es mit einer Glut und Intensität, in der er sich selbst hingab; und er besaß dabei die Gabe, das Bild eines von ihm geliebten Menschen sich und andern zu verklären, die hinreißend wirkte. Dem Freunde war er zugetan mit einer Treue, auf die man bauen durfte wie auf einen Felsen, und glaubte er sich einem Menschen zu Dank verpflichtet, so konnte er nicht genug tun, um für ihn zu sorgen und ihm Freude zu bereiten. Wenn vollends ein von ihm verehrter oder geliebter Mensch der Hilfe bedurfte, dann gab es kein Opfer, das er nicht zu bringen bereit gewesen wäre. Seine ganze Zeit und Kraft setzte er ein bis zur Verschwendung und völligen Selbstvergessenheit. So war dieser scheinbar schroffe und »unliebenswürdige« Mann in Wahrheit der größten Liebe würdig, und allen, die Liebe und Treue von ihm erfahren haben, muß die Welt um vieles ärmer und kälter erscheinen, seit er nicht mehr lebt.

Digitized by Google

Vorwort des Herausgebers.

Emil Lasks »Gesammelte Schriften« erscheinen in drei Bänden, von denen der erste die Dissertation »Fichtes Idealismus und die Geschichte« (1902), die Habilitationsschrift »Rechtsphilosophie« (1905), die Probevorlesung »Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung« (11. Januar 1905) und endlich den Kongreßvortrag »Gibt es einen »Primat der praktischen Vernunft« in der Logik«? (1908) enthält; der zweite Band umfaßt die »Logik der Philosophie und die Kategorienlehre« (1910) und die »Lehre vom Urteil« (1911), in dem dritten wird der Nachlaß zum Abdruck gebracht.

Die den ersten Band füllenden Schriften erscheinen in völlig unveränderter, auch durch nachträgliche Anmerkungen nicht bereicherter Gestalt. Denn nirgends im Nachlasse finden sich Hinweise und Bemerkungen, die sich zu derartiger Ergänzung hätten verwenden lassen. Lask geht später im Grunde genommen nur noch auf seine Schrift über Rechtsphilosophie ein, die er, soviel ich sehe, bis zuletzt gelten läßt, während er mit seinem »Fichtebuch« nur noch streckenweise, mit seinem Kongreßvortrag fast gar nicht mehr einverstanden ist. Es ist daher zu diesem ersten Bande nichts weiter zu sagen. Nur möchte ich auch an dieser Stelle Herrn Universitätsbuchhändler C. Winter, der den Abdruck der in seinem Verlage erschienenen Rechtsphilosophie und des Kongreßvortrages für die vorliegende Gesamtausgabe bereitwilligst gestattet hat, für sein verständnisvolles Entgegenkommen nochmals danken.

Was dagegen die »Logik der Philosophie« und die »Lehre vom Urteil« im zweiten Band betrifft, so fanden sich in Lasks Handexemplaren zahlreiche Randbemerkungen, z. T. stilistischen, z. T. sachlichen Inhalts, sowie ausführliche Notizen auf eingelegten

Digitized by Google

Blättern vor. Sie werden, soweit sie von Wichtigkeit — und verständlich — sind, in der Weise abgedruckt, daß kurzgefaßte Bemerkungen als »Anmerkungen« beigefügt sind, die durch eckige Klammern hervorgehoben werden, während ausführlicher gehaltene in einen »Anhang« verwiesen sind. Auf diese Weise ist der ursprüngliche und für Lask so ungemein charakteristische Wortlaut beider Schriften völlig unverändert erhalten geblieben.

Im dritten Bande, der den Nachlaß enthält, steht an erster Stelle Lasks Platon-Vorlesung (W.S. 1911/12), die zeitlich den Schriften des zweiten Bandes am nächsten steht. Sie wird — trotz sonst berechtigter Bedenken gegen die Veröffentlichung von Vorlesungen — deshalb zum Abdruck gebracht, weil sie für Lasks intimes Verhältnis zu den Griechen und für seine besonders in der Logik der Philosophie hervortretende Orientiertheit an ihnen höchst bezeichnend und über manche der dort behandelten Probleme Aufschluß zu geben geeignet ist. Da überdies noch Herr Professor Ernst Hoffmann (Heidelberg), den ich in dieser Angelegenheit um Entscheidung anging, nach gründlicher Durcharbeitung die Veröffentlichung durchaus anriet, da Lask bedeutsame Ergebnisse der neuesten Platonforschung vorweggenommen habe, waren alle etwa noch entgegenstehende Bedenken entkräftet. Um einen wörtlichen Abdruck handelt es sich nun allerdings nicht, sondern lediglich um einen sorgfältigen, dabei jedoch möglichst wortgetreuen Auszug. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß überhaupt keine der Vorlesungen, deren Manuskript ich durchgesehen habe, irgendwie ausgearbeitet ist. Lasks Aufzeichnungen sind nur dürftig formulierte, oft bis zur Unverständlichkeit abgekürzte Unterlagen, an die er sich mehr oder weniger frei während der Vorlesung hielt; die er beständig umarbeitete, durch zahlreiche Einschiebsel ergänzte, so daß schließlich der genaue Gedankengang fast nicht mehr ersichtlich ist. Nicht selten hat Lask während der Vorlesung selbst Notizen gemacht, die er in den Text einfügte, so daß es vielfach fraglich bleiben muß, welche von diesen, einander oft geradezu aufhebenden Ausführungen als definitiv zu gelten haben. Besonders störend sind dabei auch die ausführlichen Rekapitulationen, in die oft neue Gesichtspunkte eingeflochten sind und die damit die Ausführungen der vorhergehenden Vorlesung mehr

Digitized by Google

oder minder in Frage stellen. Gewalttätige Eingriffe in das Manuskript dieser Vorlesung haben sich daher, wenn ein verständlicher und einigermaßen in sich zusammenhängend fortlaufender Gedankengang herauspräpariert werden sollte, selbstverständlich nicht vermeiden lassen; indessen glaube ich sie in jedem einzelnen Falle verantworten zu können. In einem dieser Vorlesung beigegebenen »Anhang« sind außer zwei zur platonischen Ideenlehre stellungnehmenden Briefen an Heinrich Rickert eine Reihe von Bemerkungen aus eingelegten Blättern abgedruckt, die geeignet sind, Lasks Plato-Auffassung bedeutsam zu beleuchten.

Wesentlich besser bestellt ist es in dieser Hinsicht mit dem zweiten Stück des Nachlasses, das die Ueberschrift »Zum System der Logik« trägt. Auch der Titel »Logische Grundprobleme« ließe sich vertreten in Anlehnung an die Anmerkung Seite 37 Band II dieser Ausgabe. Auf jeden Fall trug sich Lask mit der Absicht, ein ausgeführtes »System« der Logik zu geben, wie er denn auch weiterhin überzeugt war, daß dieses System der Logik seinerseits wiederum in ein System der Philosophie einzugliedern sei. — Auch dieses Stück des Nachlasses, welches Lask in unmittelbarem Anschluß an seine Logik der Philosophie und Urteilslehre in Angriff nahm, ist unvollendet geblieben; gerade die Abschnitte, welche die Aufgabe gehabt hätten, in der Logik der Philosophie lediglich angedeutete Gedanken weiter auszuführen, fehlen, und nur aus den beigegebenen Dispositionen läßt sich entnehmen, welche Gestalt dieses System der Logik annehmen sollte und wie umfassend es geplant war. Wesentlich Neues, das über die in den vorhergehenden Schriften vertretene Auffassung hinausginge, ist hier also wohl schwerlich zu finden. — Das Manuskript ist dabei, da es auf große Strecken hin ausgearbeitet ist, fast wörtlich abgedruckt. Nur hie und da mußten kürzere Streichungen vorgenommen werden, soweit sie aus dem Kontext oder aus Bemerkungen auf beigelegten Blättern legitimierbar sind.

Die beiden letzten Stücke des Nachlasses: »Zum System der Philosophie« und »Zum System der Wissenschaften« rücken sachlich und zeitlich nahe nebeneinander und befinden sich zugleich in größtem Abstand zu allem Früheren. Denn in ihnen liegt nichts mehr und weniger vor als eine überraschend radikale Aenderung

Digitized by Google

des früher eingenommenen Standpunktes und damit der Versuch einer philosophischen Neuorientierung. Sie vollzieht sich von Anfang 1913 ab; und während Lask zunächst vermeint, die Aenderungen, die er treffe, ließen sich durchaus im Rahmen seines bisher vertretenen »Objektivismus« vornehmen, hat er bald mehr und mehr jede Versöhnbarkeit seiner neuen Gedanken mit den früheren leugnen müssen.

Dieser Umschwung knüpft sich an die Unterscheidung der Begriffe des »Materials« und des »Substrats«, die Lask vorher promiscue gebraucht, im Zusammenhang mit dem Problem der Subjektivität. S. 57 seines »System der Werte« überschriebenen Manuskripts weist Lask im Anschluß an die neue These, das theoretische Subjekt oder die »Erlebenstatsächlichkeit« sei nicht — wie sonst alles »Wirkliche« — »Material« der Gegenstandsform, sondern »Substrat« der das Erkennen ausmachenden Berührung durch theoretischen Wertgehalt, auf seine Aufzeichnungen zu den Uebungen im W.S. 1912/13 hin, fügt aber hinzu: »War dort wohl nicht gesagt«. Daraus entnehme ich, daß die Bedeutung und Tragweite dieser Unterscheidung, von der aus, wie ich im »Logos« (XII, 1) zu zeigen versucht habe, die Umkippung sich herleitet, etwa erst von Anfang 1913 ab Lask zu vollem Bewußtsein kommt.

Allmählich gleichen sich die oft schroff einander gegenüberstehenden Gedanken aus; Lask hat das lebhafte Bedürfnis, sich ganz auf das Neue zu konzentrieren, und plant Anfang 1914 einen Logosaufsatz etwa mit der Ueberschrift »Kontemplation und Leben«, zu dem er zahlreiche Notizen macht. Im Nachlasse finden sich auch in der Tat etwa sechs, von Lask selbst durchstrichene und zum Abdruck gänzlich ungeeignete Seiten mit dieser Ueberschrift vor. — An Ostern desselben Jahres erscheint Rickerts Aufsatz »Logische und ethische Geltung« in den Kantstudien, in dem Rickert zu Unterscheidungen kommt, auf die es Lask in seinem geplanten Aufsatz ganz unabhängig davon ebenfalls abgesehen hat (vgl. Logos XII, S. 115). Lask nimmt daraufhin und trotz meiner Einwände davon Abstand, seinen Aufsatz weiter auszuführen, und trägt sich anstatt dessen mit dem Gedanken, einen Aufsatz über das »System der Wissenschaften« zu schreiben. Bald jedoch kommt er wieder auf den früheren Plan zurück — aus

Digitized by Google

Briefen an seine Angehörigen geht das hervor — und damit entsteht zugleich das Bedürfnis zu Auseinandersetzungen in einem ausgewählten Kreis von Schülern. Lask trägt hier im Zusammenhang Gedanken vor, die er gleichzeitig auch andeutungsweise an verschiedenen Stellen seiner Vorlesung behandelt und die sich in der Hauptsache um das Problem der kontemplativen und der Lebenssphäre drehen.

Die mit »System der Werte« überschriebenen Notizen, in denen die Grundgedanken seines neuen Standpunktes enthalten sind, bieten ein geradezu trostloses Bild. Ohne irgendwelche Ordnung finden sich hier Gedanken zusammengetragen, wie sie gerade auftauchen; auch solche gelegentlichen Einfälle, denen man ohne weiteres ansieht, daß sie in Lasks Denken keine Rolle spielen können und die er wohl nur aus übergroßer Gewissenhaftigkeit festhält. Angesichts der vielfachen Widersprüche und Widerrufe, durch welche das vorher Gesagte bald als falsch erklärt, bald doch irgendwie wieder anerkannt wird, hätte ich es nicht gewagt, diesen Teil des Manuskripts, der sich besonders energische Eingriffe gefallen lassen mußte, sollte er überhaupt lesbar und verständlich sein, zu veröffentlichen, wenn nicht zahlreiche Gespräche mit Lask während dieser ganzen entscheidenden Zeit meine Augen für das, worauf es in der Hauptsache ankommt, geschärft hätten. Ich habe daher alles das weggelassen, was Lask ganz unzweideutig für unhaltbar erklärt; ebenso die gelegentlichen Bemerkungen, auf die er nicht weiter zurückkommt, und endlich Hinweise auf zu berücksichtigende Literatur, sofern sie für seine Gedankenentwicklung nicht charakteristisch sind. Der dergestalt von allem unwesentlichen und verwirrenden Beiwerk gereinigte Text ist dann im übrigen vollkommen wörtlich abgedruckt; ergänzt werden diese »Notizen« durch einen Abschnitt aus der Vorlesung des S.S. 1914, auf welche Lask selbst öfters hinweist und die daher — obwohl auch sie keineswegs ausgearbeitet ist und oft vor große Rätsel stellt — vielleicht in mancher Hinsicht zum Verständnis beiträgt.

Auf dieselbe Art habe ich auch die Notizen zum »System der Wissenschaften«, an denen relativ wenige Streichungen vorzunehmen waren, durch einen Abschnitt aus der erwähnten Vor-

Digitized by Google

lesung zu ergänzen versucht; denn in dieser Vorlesung liegt, soviel ich sehe, die letzte Fassung und zugleich der Versuch einer Zusammenfassung der in den Notizen zerstreuten Gedanken vor.

Lange Uebung gehört dazu, Lasks Handschrift lesen und seine oft eigenartigen Abkürzungen verstehen zu können. Ohne die höchst mühevolle, einige Jahre beanspruchende Arbeit von Fräulein Helene Lask, welche die Manuskripte abschreiben ließ und die Abschrift wiederholt sorgfältig prüfte, wäre mir deren Durcharbeitung kaum möglich gewesen. Fräulein Helene Lask ist daher an dem Zustandekommen dieser Herausgabe des Nachlasses ihres Bruders in hervorragendem Maße beteiligt. Auch Herr A. Gutermann, ein Schüler Lasks, hat, soweit es ihm möglich war, sich für diese unerläßliche Vorarbeit bereitwilligst zur Verfügung gestellt.

Zu größtem Danke bin ich ebenso Herrn Geheimrat Rickert verpflichtet, dessen Rat ich jederzeit in Anspruch nehmen durfte; in allen entscheidenden Angelegenheiten habe ich mich zunächst seines Einverständnisses versichert.

Bei dem großen Interesse, das ich an der Veröffentlichung gerade auch des Nachlasses meines verstorbenen Lehrers hatte, möchte ich endlich auch an dieser Stelle den Verlegern für ihr verständnisvolles Entgegenkommen ganz besonders danken.

Heidelberg, März 1923.

Eugen Herrigel.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Geleitwort von Heinrich Rickert V
Vorwort von Eugen Herrigel XVII

Fichtes Idealismus und die Geschichte . . . 1—274

Vorwort 3
Einleitung: Die Logik des Wertens in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus 6

Erster Teil.

Die logischen Voraussetzungen von Kants und Hegels Rationalismus und die Einordnung Fichtes in den Entwicklungsgang der deutschen Spekulation 28

I. Kapitel: Kants analytische Logik des transzendentalen Begriffs.
A. Die logische Struktur des transzendentalen Begriffs im allgemeinen 31
B. Der transzendentallogische Zufallsbegriff 38
C. Die Mathematik als Mittelglied zwischen analytischer und emanatistischer Logik 44
D. Die ideale Logik des intuitiven Verstandes 56
II. Kapitel: Hegels emanatistische Logik 61
III. Kapitel: Fichtes Stellung in der Entwicklungsreihe der idealistischen Systeme 73

Zweiter Teil.

Fichtes Rationalismus und die Irrationalität des Empirischen

Erster Abschnitt: Die Begründung des kritischen Antirationalismus durch den Umschwung von 1797 80
I. Kapitel: Der transzendentallogische Emanatismus von 1794 86
II. Kapitel: Der Ichbegriff von 1797. Das reine Ich und die Idee 99
III. Kapitel: Der analytisch-systematische Standpunkt . . . 103
IV. Kapitel: Der transzendentallogische Zufallsbegriff . . . 115
V. Kapitel: Das Ding an sich und die Irrationalität des Individuellen 127

Digitized by Google

Seite

Zweiter Abschnitt: Die Steigerung des Antirationalismus 1798—1801 138
I. Kapitel: Der transzendentale Empirismus und Positivismus 140
II. Kapitel: Die erkenntnistheoretische Wertindividualität . . 151
III. Kapitel: Philosophie und Leben 160

Dritter Abschnitt: Die Lehre von der Irrationalität des Individuellen in der metaphysischen Periode 168
I. Kapitel: Das Fortbestehen der kritischen Fassung . . . 171
II. Kapitel: Uebergang zur metaphysischen Fassung . . . 176
III. Kapitel: Die metaphysische Fassung 183

Dritter Teil.

Fichtes Geschichtsphilosophie 193
I. Kapitel: Die metaphysische Methode der nachkantischen Kulturspekulation 193
II. Kapitel: Die geschichtsphilosophische Wertindividualität . . 203
III. Kapitel: Die Geschichtsmethodologie und die Irrationalität . . 213
IV. Kapitel: Die methodologischen Beziehungen zwischen Geschichte und Gemeinschaft. — Der Begriff der Nation 242

Rechtsphilosophie . . . . . 275—332

Vorwort 277
Abschnitt I: Die Philosophie des Rechts.
a) Die Methode 278
b) Die einzelnen Richtungen 292
Abschnitt II: Die Methodologie der Rechtswissenschaft 306
Literatur 329

Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung . . . . . 333—345

Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik? . . . . . 347—356

Digitized by Google

Fichtes Idealismus und die Geschichte

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Fichtes Geschichtsphilosophie darf in ihren wesentlichen großen Zügen als bekannt gelten. Um trotzdem das Berechtigte einer eingehenderen Behandlung zu begründen, muß ich über die eigentümlichen Gesichtspunkte Rechenschaft ablegen, unter denen eine Darstellung der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus hier von neuem versucht wird.

Die vorliegende Arbeit verdankt nämlich ihre Entstehung den modernen Untersuchungen über die logische Struktur des Historischen. Vor allem hat die von Rickert unternommene Uebertragung der exakt methodologischen Forschungsweise von der Methode der Naturwissenschaften, auf die sie bisher fast ausschließlich angewandt worden war, auf die der Geschichtswissenschaften den Wunsch wachgerufen, die Ansätze einer logischen Erfassung des Historischen auch in der früheren Philosophie zu verfolgen. Nun hat sich zwar die Spekulation unserer klassischen Epoche um eine kritische Analyse der geschichtswissenschaftlichen Begriffsbildung noch kaum gekümmert. Aber nichtsdestoweniger tauchte bereits damals die Frage auch nach der logischen Eigentümlichkeit des Gegenstandes der Geschichte auf.

Aus dieser Beobachtung erwuchs die Aufgabe, die Anfänge einer geschichtsphilosophischen Begriffsbildung in jener Zeit genauer zu untersuchen und infolgedessen gerade die formale, begriffliche Seite des geschichtsphilosophischen Denkens oder gleichsam die Logik des Wertens in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus mit bewußter Einseitigkeit herauszuarbeiten. Ich bin mir also vollkommen darüber klar, überall nur die logische Struktur der geschichtsphilosophischen Weltanschauung enthüllt, die ganze Spekulation nur in methodologischer Beleuchtung be-

Digitized by Google

handelt zu haben. Auch wo der Gegenstand meiner Darstellung nicht Methodologie der Geschichte ist, wurde darum das Verfahren meiner Untersuchung zu einer Methodologie der Geschichtsphilosophie.

In der »Einleitung« wird auseinandergesetzt, warum die Klarlegung des erkenntnistheoretischen Unterbaus von Fichtes Geschichtsphilosophie einen so breiten Raum einnimmt. Auch hierbei kam es mir in erster Linie auf eine scharfe problemgeschichtliche Kennzeichnung gewisser logischer und erkenntnistheoretischer Prinzipien des deutschen Idealismus an, so daß dieser Bestandteil der Schrift ebensosehr als ein Beitrag zur Geschichte des logischen Individualitäts- und Irrationalitätsproblems wie als eine Spezialuntersuchung über Fichte angesehen sein will. Da ich vor allem versuchen wollte, die Wirksamkeit einzelner erkenntnistheoretischer Tendenzen, die über Fichte hinausweisen und die Wissenschaftslehre in den Zusammenhang der gesamten neueren theoretischen Spekulation einreihen, um ihrer nicht bloß historischen, sondern sachlichen und systematischen Bedeutung willen aufzudecken, mußte ich die scheinbare Kontinuierlichkeit von Fichtes philosophischer Entwicklung arg zerstören, sowie das durch die Persönlichkeit so geschlossen auftretende System viel stärker in seine latenten und unpersönlichen Komponenten zerlegen und viel rücksichtsloser bis zu seinen letzten, oft gleichsam nur in problemgeschichtlichem Sinne gesondert existierenden Faktoren vordringen, als dies bisher hinsichtlich Fichtes erstrebt worden ist. Die strenge Durchführung des problemgeschichtlichen Charakters zwang daher aus unvermeidlichen methodischen Gründen zu einer gewissen Gleichgültigkeit gegen die ursprüngliche lebendige Einheitlichkeit des Fichteschen Denkens. Weil es sich außerdem um lauter Probleme der theoretischen Transzendentalphilosophie handelte, mußte an vielen Punkten die überragende Stellung Kants deutlich hervortreten. Die verhältnismäßig geringe Beachtung, die gerade die von mir behandelten Gegenstände bei Fichte bisher gewöhnlich erfuhren, machte ein etwas reichliches Zitieren erforderlich.

Digitized by Google

Zum Schluß spreche ich auch an dieser Stelle denen meinen Dank aus, deren akademischer Unterricht in der Philosophie für mich von entscheidender Bedeutung wurde, nämlich den Herren Professoren Rickert, Windelband und Hensel. Vor allem aber möchte ich auch hier meinem Lehrer, Herrn Professor Rickert, danken, der mir zu Beginn meines Studiums den Sinn für philosophisches Forschen erschloß, auf meine wissenschaftlichen Bestrebungen den bestimmenden Einfluß ausübte, und dessen unermüdlicher Hilfe ich stets ganz unvergleichliche Förderung verdankte.

Digitized by Google

Einleitung.

Die Logik des Wertens in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus.

Der von Kant eingeleiteten Epoche einer »idealistischen« Geschichtsphilosophie pflegt von den meisten Darstellern die Ueberwindung der einseitigen geschichtsfremden Anschauungen des Aufklärungszeitalters nachgerühmt zu werden. Die Einsicht in die wahre Bedeutung dieser Ueberwindung hat man jedoch leider nur zu häufig mehr einem richtigen unmittelbaren Eindrucke als der Aufdeckung der letzten dabei zugrunde liegenden philosophischen Prinzipien überlassen. Aufklärung und deutscher Idealismus gehen nun aber gerade auf geschichtsphilosophischem Gebiete mit unmerklichen Unterschieden ineinander über. So erwecken denn auch die meisten zusammenhängenden Darstellungen über diesen Gegenstand die Ueberzeugung, als habe man es in Kant mehr mit dem letzten, folgerichtigen Vertreter eines älteren, als mit dem Begründer eines neuen Zeitalters der Ideen zu tun. Ein Blick auf Kants geschichtsphilosophische Gelegenheitsschriften scheint diese Auffassung nur zu bestätigen. Findet sich da nicht eine mosaikartige Zusammensetzung längst bekannter Vorstellungen über das Wesen der Kulturentwicklung statt neugeprägter Grundbegriffe? Denn die Vorstellung einer einheitlichen, gemeinsamen Endzwecken in einmaliger Entwicklung zustrebenden Menschheit, diesen tiefsten Grund einer historischen Weltanschauung, hat das Christentum geschaffen und stets aufrecht erhalten. Sie gehört zu den geläufigsten Ideen auch der Aufklärung und bietet für die kritische Auseinandersetzung der Spekulation mit dem Geschichtlichen doch gewiß nur ein der Erfüllung mit bestimmtem Gehalt noch sehr bedürftiges Schema. Jedenfalls teilt Kant

Digitized by Google

diesen Gedanken mit Männern wie Rousseau, Lessing, Herder. Mit den Vertretern der Aufklärung hat er sodann auch die Ansicht gemeinsam, daß die fortschreitende Ausbildung der menschlichen Vernunftanlagen als Wertmesser der Entwicklung des Menschengeschlechts anzusehen sei. Allerdings hatte die »Vernunft«, die dabei den Maßstab der Beurteilung lieferte, gerade durch Kant soeben eine ungeheure, auch für das Verständnis der »Kultur« höchst fruchtbare Vertiefung erfahren. Aber sollte seine Originalität als Geschichtsphilosoph darin aufgehen, daß er der aufklärerischen Vernunft die Kantische als Wertmesser der Geschichte unterschob? Darf man ihn deshalb als den Ueberwinder des früheren geschichtsphilosophischen Denkens feiern?

Das wäre eine gewaltige Ueberschätzung methodisch unwesentlicher Nebenpunkte. Das eigentlich Bedeutsame an Kants geschichtsphilosophischer Tat erschließt sich uns vielmehr nur durch Aufzeigung der von Kant selbst nicht hervorgehobenen Verbindungslinien, die seine geschichtsphilosophischen Gelegenheitsschriften mit dem Grundprinzip des Kritizismus verknüpfen. Dieses besteht aber in dem Dualismus erklärender und wertbeurteilender Methode [1]). Durch ihn ist Kant ein Neubegründer auch der Geschichtsphilosophie geworden. Indem er überall das wertmessende Verhalten von dem rein erklärenden scheiden lehrte, hat er, wie sich noch genauer zeigen wird, sozusagen unser philosophisches Gewissen über die Anlegung eines Maßstabes der Beurteilung auch in der Geschichte beruhigt und dadurch nichts Geringeres als eine philosophische Rechtfertigung und allererste Begründung jenes geschichtsphilosophischen Minimums geleistet, dessen die Aufklärung sich noch »dogmatisch« bedient hatte.

Auf eine genauere Darlegung der angedeuteten Zusammenhänge darf an dieser Stelle verzichtet werden. Nur an Folgendes sei kurz erinnert. Kant behauptet ausdrücklich die Ausdehnbarkeit der erklärenden Methode auf die Gebiete des Psychischen, des »Geistigen«. »Physiologie« bedeutet ihm noch gleichmäßig die naturwissenschaftliche Körperlehre und die naturwissenschaftliche

---

1) Windelband, Präludien. »Was ist Philosophie?«, »Immanuel Kant«, »Kritische oder genetische Methode?«.

Digitized by Google

Seelenlehre [1]). Der naturwissenschaftlichen Behandlungsart vermag sich kein Objekt der Erfahrung zu entziehen. Theoretische Philosophie ist das Herausschälen der theoretischen Werte oder der spekulativen Vernunft aus dem Spiel unserer Vorstellungen, das aber zugleich auch Gegenstand einer »physiologischen Ableitung« [2]) sein darf, praktische Philosophie das Herausheben des ethischen Grundwertes, der praktischen Vernunft aus der Betätigung unseres Wollens, von dem wir aber zugleich »die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen« [3]) dürfen.

Daß Kant den Dualismus der Methode, die doppelte Behandlungsart eines und desselben Gegenstandes auch für die Untersuchung des menschlichen Gattungslebens ausdrücklich postuliert hat, ist viel zu wenig beachtet worden. Schon den Begriff der menschlichen Gattung selbst will er in die Unterbegriffe physische oder Natur- oder Tiergattung und sittliche Gattung einteilen [4]). Die Lehre vom Menschen soll demgemäß entweder in »physiologischer« oder in »pragmatischer Hinsicht« abgefaßt sein [5]). Stets ist dasselbe Gebiet der Wirklichkeit zugleich Natur und »Vernunft«, je nach der Methode, der es unterworfen wird. Um aber die Vernunft aus dem unmittelbar Gegebenen herauszuheben, muß man schon mit einem Maßstab an die Dinge herantreten. In der gegen Werte gleichgültigen Wirklichkeit erzeugt man den Gegenstand der Betrachtung durch den Gesichtspunkt der Betrachtung. Was Inhalt der Wertbetrachtung sein soll, kann deshalb nie aus der erklärenden Wissenschaft desselben Wirklichkeitsgebietes entnommen, z. B. die sittliche Vernunft des Menschen als Einzelwesen nicht aus der Anthropologie, die der menschlichen Gattung nicht aus der anthropologischen Naturgeschichte der Menschheit oder einer sonstigen »physiologischen« Disziplin abgelesen werden.

---

1) S. z. B. W. W. [Hartenstein²] III, 277, 556, 605, IV, 275, 357.

2) III, 108.

3) Ibid. 381 vgl. 528, IV, 143, dazu Dilthey, Leben Schleiermachers, I, 96.

4) IV, 322 f.

5) VII, 431.

Digitized by Google

Aus diesem methodologischen Grundsatze ergibt sich das für uns Bedeutsame an Kants Geschichtsphilosophie. Die Vernunftbetätigung der Gattung nämlich, d. h. der Inbegriff des aus ihr als absolut wertvoll Herausgehobenen ist »Kultur«, die Kultur in ihrer Entwicklung Geschichte. Auch die Grenzen dessen, was Kultur und Geschichte ist, wollen erst gezogen werden, und ziehen kann sie wiederum nur, wer mit irgendeinem einheitlichen Gesichtspunkt an das Gewirr des an Menschen irgendwie sich vollziehenden Geschehens herantritt. Vortrefflich hat deshalb Kant sein kulturphilosophisches Apriori einen Leitfaden genannt, der dazu diene, »ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im großen, als ein System darzustellen« [1]).

Kant, so können wir seine Leistung jetzt kurz zusammenfassen, hat die Geschichte besser verstanden als seine Vorgänger. Er gelangt durch sein ganzes Denken zu dem, wovon die Aufklärungsphilosophie mit unkritischer Sorglosigkeit ausgegangen war: zu der Unentbehrlichkeit eines mit Bewußtsein angelegten Maßstabes dafür, worauf es denn bei Kultur und Geschichte ankomme. Jetzt erst verstehen wir, was Geschichte ist, denn wir kennen ihren Begriff. Wie die kategoriale Notwendigkeit den Begriff der »Erfahrung« ausmacht, so begründen als formales Apriori die Vernunfterzeugnisse der menschlichen Gattung den Begriff der Geschichte. —

In dieser kritischen Festlegung des Begriffs der Geschichte erblickten wir die Größe von Kants Geschichtsphilosophie. In der Art aber, wie er sich mit einer solchen formalen Abgrenzung des geschichtlichen Gebietes begnügte, müssen wir nun auch die Grenze seiner Spekulation zu erkennen suchen.

Auf den ersten Blick scheint allerdings der einzige historische Begriff, den Kant untersucht, nämlich der des einheitlichen Fortschritts der menschlichen Gattung, eine wirkliche historische Weltanschauung unmittelbar aus sich erzeugen zu müssen. Denn in der einmaligen Entwicklung, so meint man, sollte doch jedes einzelne Vernunftgebilde seine einmalige unersetzliche Stelle haben, in ihr sollte es darum auch einen einzigen, unvergleichbaren Wert darstellen. Aber gerade diese scheinbar so streng sich ergebende

1) IV, 155.

Digitized by Google

Folgerung hat Kant nicht nur zu ziehen unterlassen, sondern geradezu unmöglich gemacht. Der Grund dafür liegt in einer unlebendigen Erfassung des Gedankens der Vernunfttotalität. Dies Endziel der Kulturarbeit, dessen Erringung als eine in die Unendlichkeit der Zeit sich ausdehnende Aufgabe der Menschheit zufällt, bedeutet den Inbegriff aller Werte. Ihn können wir nicht wirklich denken, sondern nur durch die Andeutung einer unvollziehbaren, ihrer Tendenz nach aber eindeutigen Aufgabe charakterisieren. Dagegen können wir wohl gewisse allgemeine Merkmale angeben, denen dieser Begriff auf jeden Fall genügen muß. Als deren oberstes gibt Kant die Verwirklichung des ethischen Grundwertes an, der »Freiheit«, d. h. des sittlich guten, nur durch das Pflichtbewußtsein bewegten Willens. Aus ihm ergibt sich für die Gattung als Postulat die Vereinigung der Freiheit aller: eine gerechte bürgerliche Verfassung und ein weltbürgerlicher Völkerbund. Neben der Aufzeigung dieser formalen Erfordernisse tritt für Kant die Tatsache ganz zurück, daß die Gesamtheit der Werte vor allem auch als unendlich mannigfaltige Inhaltsfülle, als nur einmal vorhandene und sich entwickelnde Wertgröße angesehen werden muß. Die schematisch gehaltene Umschreibung dieser absoluten Inhaltlichkeit durch einige charakteristische, aber abstrakte Merkmale genügt ihm, als wäre sie schon ein erschöpfendes, allen methodischen Anforderungen genügendes Eindringen. Da wir vom Kulturganzen nur soviel formulieren können, als sich auf einen einfachen Ausdruck bringen läßt, glaubt Kant, nur soviel Wesentliches enthalte auch seine ganze unendliche Wirklichkeit. Er betrachtet das Ganze nicht als sich selbst genügende Totalität, sondern ausschließlich als Träger gewisser abstrakter Werte. Dadurch ist aber die Wertung auch des Einzelnen, als eines unersetzlichen Gliedes in einem großen einheitlichen Zusammenhang, in der Wurzel zerstört. Denn auch dieses kann dann nicht als Individualität betrachtet werden, sondern ebenfalls nur als Träger formaler Werte, und noch dazu jedes Einzelne als Träger immer derselben formalen Werte, die zugleich für den Begriff des Ganzen bestimmend gewesen waren. Ist es nun zwar begreiflich, aber doch schon falsch und irreführend, wenn man sich dem Begriff der Werttotalität nur durch

Digitized by Google

Angabe seiner formalen Merkmale nähern will, so wird es vollends unerträglich, auch jedes einzelne geschichtliche Ereignis nur nach denselben allgemein gehaltenen Maßstäben gemessen zu sehen. Denn das Ganze können wir ja in der Tat gar nicht anders als durch Angabe formaler Bestimmungen charakterisieren, nicht aber anschaulich als Totalität erfassen; das Einzelne dagegen sind wir imstande, in seiner vollen Individualität unmittelbar nachzuerleben. Bei der Beurteilung des Ganzen scheint uns deshalb die Beschränkung auf das Formale entschuldbar, bei der des Einzelnen dagegen fordern wir eine Würdigung der ganzen Individualität in ihrer unersetzlichen Eigenart. Wird die vielgestaltige Mannigfaltigkeit des besonderen Kulturgeschehens einzig und allein nach gewissen abstrakten Momenten dargestellt, so empfinden wir die ganze Dürre und Trostlosigkeit eines schablonenhaften, alles nivellierenden Absprechens.

Es folgt dann daraus der Rationalismus mit seiner Unfähigkeit, dem Historischen gerecht zu werden, mit seiner Armut an Ansatzpunkten der Beurteilung [1]). Wie ist eine unbefangene Würdigung geschichtlicher Dinge möglich, wenn die historische Persönlichkeit nur nach ihrem Verhältnis zum kategorischen Imperativ, die Tat des Staatsmannes nur danach geprüft wird, wie weit sie die Macht »in die Hände eines vernünftig eingerichteten gemeinen Wesens« gab, das historische Ereignis nur daraufhin angesehen wird, ob es »das allgemeine Wohl der Menschen im bürgerlichen Zustande« weitergebracht habe [2])? Charakteristisch für diesen Rationalismus ist Kants ausdrückliche Vorschrift, daß auch die Geschichtsschreibung — nach dem Vorgange der Geographie — sich als Prinzip der Forschung einen Allgemeinbegriff suchen solle, dem alle einzelnen Tatsachen sich subsumieren lassen [3]).

Kants Verdienst um die Belebung des Verständnisses für Geschichte und die gleichzeitigen Schranken dieses Verdienstes findet man vielleicht nirgends anschaulicher ausgeprägt, als in der auf den Historiker Christoph Friedrich Schlosser aus-

1) Vgl. dazu Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 82 ff.

2) Reflexionen zur Anthropologie (hrsg. von Erdmann) 215, 216.

3) Ibid. 208 f.

Digitized by Google

geübten Wirkung der kritischen Philosophie. Die Monographien von Dilthey[1]) und Lorenz[2]) haben nicht nur überzeugend dargetan, daß Schlosser bei seiner scharfen Wertbeurteilung durchweg die ethischen und politischen Maßstäbe der Kantischen Spekulation entnimmt, sondern sie haben diesen Einfluß auch nach seiner begrifflichen und methodologischen Seite beleuchtet. Daß durch Kant die Frage nach dem geschichtlichen Werte zum erstenmal mit Bewußtsein aufgeworfen sei, darin sieht Lorenz sogar die »Grundlage der neueren Geschichtschreibung« 3). Aber auch das Ungenügende der ganzen Kantischen Wertmessung gegenüber den konkreten Aufgaben des Historikers tritt in Schlossers wissenschaftlicher Persönlichkeit mit erschreckender Deutlichkeit hervor 4). Denn wo über alles nach einem einzigen abstrakten Schema gleichförmig abgeurteilt wird, da ist eine unbefangene Versenkung in die historische Wirklichkeit von vornherein vereitelt. »Bevor noch die Handlung eines Menschen in ihrer historischen Verzweigung nach allen Seiten hin beobachtet und dargelegt wurde, wird sie bereits von dem Schicksal des gleichsam im Hintergrunde lauernden Rigorismus erfaßt und sittlich vernichtet« 5). Es fehlt »ein starker Sinn für das Positive in allen Bestrebungen«, »der Sinn für das principium individui« 6). Diese Ausführungen von Dilthey und Lorenz sollten nur zur genauen Bestätigung unserer bisherigen Ergebnisse dienen, die sich jetzt leicht in die allgemeine Formel zusammendrängen lassen: Kants Größe in der Hervorhebung des Wertmomentes für den Begriff der Geschichte, seine Grenze in der Beschränkung auf formale Werte, in der Gewohnheit, das Einzelne lediglich als Träger von Wertallgemeinheiten zu beurteilen.

---

1) Preußische Jahrbücher, Bd. IX.

2) Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben. I. Abschnitt. Die philosophische Geschichtschreibung.

3) A. a. O. 18, vgl. besonders noch 56 f., 69. Schiller in dieser Hinsicht mit Schlosser zusammengestellt von Lorenz in Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft 129, Geschichtswissenschaft usw. 17.

4) Lorenz, Geschichtswissenschaft 66 f.

5) Ibid. 67.

6) Dilthey, a. a. O.

Digitized by Google

Allein es sollte andrerseits nie übersehen werden, wie eng sogar die Dürftigkeit der logischen Struktur des Wertmomentes, die sich uns als unabtrennbar von den bahnbrechenden Anfängen kritischer Erfassung des Geschichtlichen erwies, mit den wertvollsten Ergebnissen der Vernunftkritik verwachsen ist. Nach kritischer Methode nämlich wird überall aus einem vorliegenden empirischen Material der in ihm steckende »Vernunft«gehalt oder das apriorische Element durch philosophische Analyse herausgelöst [1]). Daraus ergibt sich notwendig die Scheidung in den überall gleichbleibenden Wertfaktor und in das überall wechselnde empirische Material. Das Empirische oder das aposteriori ist die individuelle Gestaltung, die das apriori in jedem einzelnen Falle annimmt; das apriori also ein gemeinsames Merkmal am aposteriori; ein Allgemeinbegriff, für den die Mannigfaltigkeit des aposteriori den empirischen Umfang, die subsumierbaren Exemplare liefert [2]). Da nun Kants Untersuchung ihrer ganzen Absicht nach sich nur auf den apriorischen Bestandteil richtet und in ihm den überempirischen Erkenntniswert erblickt, so verteilen sich notwendigerweise Wert und Nichtwert folgendermaßen auf die logischen Gegensätze des Allgemeinen und des Besonderen: nur das Allgemeine gilt zugleich als überempirischer Wert, das Konkrete oder Individuelle an den Erkenntnisobjekten dagegen als für sich wertlos und wird höchstens als Träger jener allgemeinen Werte einer mittelbaren Wertung fähig. Diese mit genauer Folgerichtigkeit aus der kritischen Betrachtungsweise hervorgehende Wertverteilung bestimmt endgültig das Problem des Individuellen bei Kant und liefert den tiefsten Grund dafür, warum für ihn — wie für den Leibniz-Wolffischen Rationalismus — das Individuelle immer nur das rein Faktische und »bloß« Empirische, das Wertlose κατ' ἐξοχήν bedeutet. Kant hat zwar die unvermeidliche und nicht rationalistisch hinwegzudeutende Gebundenheit der apriorischen Elemente an empirisches Material besonders auf theoretischem Gebiet sehr stark berücksichtigt. Aber dieses intelligible oder transzendentale Fatum, diese brutale Unentbehrlichkeit des Empirischen,

1) Vgl. ob. S. 9 f.

2) Vgl. die genauere Ausführung darüber unten, erster Teil, Kap. I, A.

Digitized by Google

durfte ihn über dessen prinzipielle Wertlosigkeit nicht hinwegtäuschen.

Mit psychologischer Notwendigkeit mußte aus so tief eingewurzelten Gewohnheiten des Denkens, das, was uns heute als Einseitigkeit erscheint, nämlich die Ueberzeugung von der innersten und eigentlichen Wertlosigkeit des Empirischen, Individuellen dem Philosophen sich aufdrängen und von der theoretischen Transzendentalphilosophie auf das ethische, rechts- und geschichtsphilosophische Gebiet sich übertragen. So wird in der Ethik zwar zugegeben, daß sich das Sittengesetz nicht anders als in den Handlungen einzelner Personen verwirklicht; aber gewertet wird nur das Formale; die Würde der Persönlichkeit und des sittlichen Tuns beruht ausschließlich auf der allgemeinen Bedingung der Pflichtmäßigkeit [1]). Ebenso soll in der Rechtslehre das an sich gleichgültige positive Rechtsinstitut und Rechtsverhältnis seine Existenzberechtigung einzig und allein der Möglichkeit einer Subsumtion unter die abstrakte Vernunftregel (die Koexistenz freier Wesen) verdanken [2]). Dieselbe Beschränkung auf formale Werte wird endlich auch durch die rationalistische Staats- und Geschichtsauffassung bestätigt.

So ist es gekommen, daß der Ueberwinder der Aufklärungsphilosophie eine typische Grundanschauung jedes unhistorischen Aufklärertums wieder zu Ehren gebracht hat, nämlich die schroffe Entgegensetzung von Vernunftmäßigem oder Rationalem und bloß Faktischem oder Empirischem. Durch alle Schriften Kants zieht sich diese Leibniz-Wolffische Unterscheidung hindurch, und mit ihr wird außerdem die Gleichsetzung von »Empirisch« und »Historisch« übernommen. Zwei Begriffe der Geschichte begegnen sich dadurch in unversöhnbarer Geschiedenheit in Kants Denken: ein Kulturbegriff der Geschichte und ein logischer Begriff des Historischen, der dieses einfach mit dem unmittelbar Tatsächlichen gleich-

1) Vgl. auch Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft II, 21 ff., 34 ff., 54 ff.

2) Dies mit gleichzeitiger Erkenntnis des überall bestehenden Zusammenhanges von Wertallgemeinheit und Atomismus scharf und tief erfaßt von Stahl, Philos. d. Rechts, 5. Aufl. I, 213 ff., 259 ff., 282 f.

Digitized by Google

setzt. Kant legt wohl, so können wir auch sagen, den Kulturwert in seiner Allgemeinheit philosophisch fest, vermag ihn aber noch nicht mit der historischen Wirklichkeit zu verbinden. Denn die zeitlosen Werte weisen keine in ihnen selbst angelegte Beziehung zu irgendeiner konkreten Besonderung der Wirklichkeit und Geschichte auf. Es besteht deshalb auch zwischen philosophischer Behandlung der Geschichte und »bloß empirisch abgefaßter Historie«, die auf eine chronikartige Aufzeichnung schlimmster Art hinauslaufen müßte, genau dieselbe Kluft, wie zwischen Wert und Faktischem überhaupt. Zu einer methodologischen Erfassung der Geschichtswissenschaft bringt es weder seine formale Abgrenzung des Kulturgebietes noch seine Kennzeichnung der logischen Struktur des »Historischen«. Die beiden voneinander unabhängigen Leistungen, die kulturphilosophische und die geschichtslogische, lassen sich nicht zu einer Kultur-Logik verschmelzen.

Ein prinzipieller Fortschritt über das durch Kant erreichte Stadium der Geschichtsphilosophie konnte allein erfolgen durch bewußte Ueberwindung der ganzen Wertungsart des Rationalismus, durch Einsicht in die Unzulänglichkeit und Einseitigkeit der rationalistischen Wertungslogik. Denn selbst die — auch bei Kant nicht fehlende, aus Erinnerungen an die theoretisch feststehende Unentbehrlichkeit des empirischen oder individuellen Faktors stammende — Besinnung darauf, daß die zeitlosen abstrakten Werte sich nur in einer zeitlichen Aufeinanderfolge besonderer Verwirklichungen ausleben können, mag zwar ein gewisses Gefühl für den Wert des Konkreten erwecken, zur philosophischen Durchdringung des Problems genügt sie nicht. Denn wird auch bei solcher Erkenntnis das empirisch Gegebene als konkreter Wert gefaßt, so fehlt doch nie der Nebengedanke, daß es sich dabei in letzter Linie lediglich um die Exemplifizierung eines allgemeinen Wertes handelt. Das abstrakte Schema, nach dem das Einzelne nur als Exemplar einer Wertallgemeinheit erscheint, bleibt auch dann noch unangetastet und gilt als erschöpfender logischer Ausdruck für die Bedeutung des Individuellen. Aber historische Erscheinungen, wie etwa einzelne Persönlichkeiten,

Digitized by Google

lassen sich niemals dadurch erschöpfend würdigen, daß nachgeprüft wird, wie weit sie den Satz des Widerspruchs oder den kategorischen Imperativ in konkreter Gestalt in sich verwirklicht haben. Es reicht eben nicht aus, Wertallgemeinheit und einzelne Wertkonkretion in kritischer Analyse zu sondern und das historische Einzelgebilde dann als reale Verschmelzung beider, als individuellen Niederschlag oder bestimmten Komplex in die Konkretheit eingegangener, ihrer selbständigen Bedeutung nach aber abstrakter Werte zu betrachten. In der historischen Individualität liegt stets mehr. Es muß der Gedanke hinzutreten, daß die bestimmte Wertgröße um ihrer Individualität willen, in ihrer unersetzlichen Einmaligkeit, gewertet wird. Nach Kantischer Art zu werten, kann das Wertwesentliche jedenfalls nie in den individuellen Differenzen, sondern nur in dem überall identischen Vernunftfaktor bestehen. Die Wertung dringt hier nicht in den Kern der Individualität ein, sondern haftet an einem Teil, an einem Merkmal, das unzähligen Exemplaren derselben Wertungssphäre gemeinsam sein muß. Um dieses Gemeinsamen, nicht um seiner individuellen Eigenart willen, erhält das Objekt seinen Wert. Es erscheint zwar als ein einzelnes Wertvolles, aber nicht als wertvoll in seiner Einzigkeit [1]).

Nennen wir ein nach der vorher angedeuteten, von Kant abweichenden Art gewertetes Gebilde eine »Wertindividualität«, so geben wir damit erstens zu erkennen, daß dabei die Wertung sich nicht auf einen Teil, sondern mit einem Schlage auf das Ganze erstrecken soll, und zweitens schneiden wir zugleich jene andere Betrachtungsart geradezu ab, die sich beim Werten des Einzelnen immer auf ein über das unmittelbar Gegebene hinaus-

---

1) Der Verfasser steht bei diesem Versuch, Kants Wertungsart als abstrakten Universalismus zu begreifen, unter dem entscheidenden Einfluß von Gedanken Rickerts. Dessen Schrift »Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« — s. bes. 4. Kap., II, III — enthält eine erste bewußte spekulative Polemik gegen den jahrtausendealten Platonismus des Wertens, der in der Spekulation aller Zeiten noch viel tiefer wurzelt als seine bloße Unterart, der logisch-metaphysische »Realismus«.

Digitized by Google

weisendes Formales richtet [1]). Ein solches Hinausgehen nämlich wird dann zur Unmöglichkeit, wenn ein Ding als Ganzes, in der Zusammengehörigkeit aller seiner Teile, gewertet wird, da es in diesem Fall gar nicht als Exemplar einer Gattung, als Träger allgemeiner Werte auftreten kann; denn seine ganze Individualität hat es mit keinem andern Dinge gemein. Die abstrakte und diese neue Wertungsmethode erweisen sich somit als disparat, d. h. der Wert, um dessenwillen uns etwas zur Wertindividualität wird, ist nicht etwa nur relativ individuell, so daß er sich in andrer Hinsicht zugleich als Wertallgemeinheit, wenn auch ganz geringen Umfanges, denken ließe. Die »Wertindividualität« ist dadurch genau unterschieden von jeder individuellen Wertgröße mit bloßer Trägerschaft abstrakter Werte, mögen diese auch von noch so geringer Allgemeinheit sein. Als disparat sind die beiden Wertungsmethoden aber auch komprädikabel, d. h. auf dieselben Gegenstände nebeneinander anwendbar und infolge der selbständigen Bedeutung, die jeder zufällt, durch einander unersetzbar [2]).

Kants Wertungsart wird darum nie durch die andere überflüssig gemacht werden, nur gerade für die Geschichtsphilosophie leistet diese zweite die besten Dienste. Und darum ist ihr größter und typischer Vertreter, Hegel, der in entgegengesetzter Einseitigkeit die abstrakte Wertungsart ganz verwirft, als Ueberwinder von Kants rationalistischer Geschichtsphilosophie zu betrachten [3]). Von dem ersten Beginn eigener Spe-

1) Ansätze zu einer Durchbrechung seiner sonstigen Wertungsgewohnheit finden sich übrigens in Kants Aesthetik. Schon das ästhetisch bewertete Objekt, sodann aber das »Genie« selbst stellt eine richtig gebildete Wertindividualität dar, da es als in seiner Originalität exemplarisch gelten soll; vgl. zweiten Teil, Kap. II, dritten Teil, Kap. I; über das »Genie« bei Fichte s. dritten Teil.

2) Diese Möglichkeit des Zusammenwirkens beider Methoden verkennen nicht nur Schelling und Hegel, sondern auch die Vertreter der sog. genialen Moral. Shaftesbury, Jacobi, die Romantiker und andere empfinden richtig, wenn sie meinen, durch das unterschiedslose Beugen unter allgemeine Maximen gelange der Eigenwert der bedeutenden Persönlichkeit nicht zu seinem Recht; aber sie irren, wenn sie daraus als notwendige Konsequenz die Verdrängung der formalen Wertbetrachtung überhaupt ableiten.

3) Allerdings kann Hegel, dessen Logik sich ja jenseits des in unserem Sinne Individuellen und Allgemeinen bewegen will (s. ersten Teil, Kap. II), nur indirekt als typischer Vertreter der Wertung des Individuellen bezeichnet

Digitized by Google

kulation an ergeht er sich in heftiger Polemik gegen die Trennung eines gegen jeden Wert indifferenten Stoffes und einer dem Konkreten fremd gegenüberstehenden abstrakten Wertallgemeinheit. Bei ihm kündigt sich die beabsichtigte völlige Versöhnung der Spekulation und der Geschichte schon in der Aufgabe an, die er dem Geschichtsphilosophen zuweist: die Vernunft in der Geschichte aufzusuchen, in ihrer Durchdringung auch des Einzelnen und Kleinsten. Versöhnt werden dabei miteinander auch die bei Kant auseinanderfallenden Begriffe der Kultur und des »Historischen« [1]). Das Kulturganze wird als der mit voller Wertinhaltlichkeit ausgestattete objektive Geist aufgefaßt, in den Begriff des historischen Einzellebens wird andrerseits die innigste Wesensgemeinschaft mit den großen Kulturzusammenhängen aufgenommen. Wir lernen damit zugleich noch eine neue Eigentümlichkeit der mit Wertindividualitäten operierenden Methode kennen. Beim abstrakten Wertschema wird das Wertexemplar mit dem Wertallgemeinen, beim Hegelschen Verfahren Wertindividualität mit Wertindividualität, nämlich einzelne Gliedindividualität mit der sie realiter umfassenden Gesamtindividualität in Beziehung gesetzt. Das Einzelne ist nicht als Exemplar einer Gattung untergeordnet, sondern als Bestandteil einem Wertganzen eingegliedert. Nicht nur die Wertindividualität, sondern auch das eigentümliche Verhältnis der Einzel- zur Gesamtindividualität, zum Wertganzen, erweist sich als Kennzeichen dieser neuen Wertungsart [2]).

Es ist notwendig, den dabei waltenden inneren Zusammenhang zwischen Wertindividualität und Tendenz der Einordnung in reale Werteinheiten

---

werden. Aber da die konkrete Allgemeinheit, die er an Stelle des Abstrakten setzen will, auch zur Würdigung des in unserem Sinne Individuellen führt, so darf er gleichwohl für uns — wenn auch nicht nach seinem eigenen philosophischen Bewußtsein — als Wertungsindividualist gelten.

1) Vgl. ob. S. 14 f.

2) Kant und Hegel liefern in ihrer Einseitigkeit geradezu Musterbeispiele für diesen Unterschied der Wertungsarten: bei Kant erscheint z. B. die Persönlichkeit und ihr Handeln nur als Exemplar, einzelner Fall usw. des Sittlichkeitsbegriffs, bei Hegel nur als Glied einer »sittlichen Totalität«.

Digitized by Google

kurz anzudeuten. Geht die Untersuchung (wie beim abstrakten Wertschema) nicht von einem konkreten Wertganzen, sondern von einem Gattungsbegriff aus, dann stößt sie mit logischer Konsequenz nur auf isolierte, lediglich durch die gemeinsame Unterordnung unter denselben Gattungsbegriff zu einer gedachten Einheit verbundene Exemplare [1]). Das abstrakte Wertschema führt deshalb zur Vereinzelung der Objekte. Mit besonderer Deutlichkeit macht sich dies Ergebnis fühlbar, sobald die abstrakte Methode sich auf die Untersuchung von Kulturobjekten erstreckt. Indem nämlich hierbei das, was wir sonst in realen Zusammenhängen zu sehen gewohnt sind, lediglich als unter Gattungsbegriffe (z. B. auch unter abstrakte Gesetze) subsumiertes Exemplar betrachtet wird, gebietet die Methode geradezu, die Aufmerksamkeit von den realen Beziehungen der Dinge zueinander und ihrer Einordnung in konkrete Kulturzusammenhänge abzulenken und bei allen einzelnen Gegenständen stets nur auf ihr immer gleiches Verhältnis zum Begriff zu reflektieren. Dadurch zerfällt naturgemäß die ganze Beobachtungssphäre (als »Umfang« des Begriffs) in ein unverbundenes Aggregat gegeneinander gleichgültiger Einzelrealitäten. Die durch das Wesen des Gattungsbegriffs logisch geforderte Vereinzelung der Untersuchungsobjekte verwandelt sich in diesem Fall, sobald das abstrakte Wertschema wie bei Kant auch auf geschichts- und rechtsphilosophischem Gebiet allein-herrschend wird, in die Auflösung historischer Zusammenhänge und die Atomisierung aller sozialen Gebilde. So stehen auf der einen Seite abstrakte Wertungsart und Atomismus in innerem Zusammenhang. Wo dagegen andrerseits die Einzelwirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Wertindividualität angesehen wird, der Gedanke des Allgemeinen also gar nicht herangetragen werden darf, da muß die Untersuchung, sofern beim Einzelnen nicht stehngeblieben werden soll, auf ein umfassendes, reales Wertganze hingelenkt werden, als dessen Glied das Einzelne erst verständlich ist. Umgekehrt kann man sagen: wer von einem realen Kulturganzen ausgeht, wird auch das Einzelne in seiner Beziehung nicht zu einem Allgemeinen, sondern eben zu diesem Ganzen, und deshalb, da diese

1) Vgl. den ersten Teil, Kap. I, A, über die Begriffslehre der formalen Logik.

Digitized by Google

Beziehung das Einzelne in seiner Konkretheit und Einmaligkeit ergreift, dieses nicht als Wertexemplar, sondern als Wertindividualität begreifen. Aus diesem Grunde werden Wertindividualitäten nicht in dem unverbundenen Zustand gleichgültiger Koordination zusammengedacht, sondern in ihren lebendigen Beziehungen zu anschaulichen Totalitäten betrachtet [1]).

Es wird sich darum die Wertbetrachtung unter dem Gesichtspunkte der Individualität stets im Gegensatz wissen zu den atomisierenden Bestrebungen der abstrakten Richtung. Die Erkenntnis dieser Zusammenhänge und das unablässige Ringen, den Gesichtspunkt der Wertindividualität und Werttotalität gegenüber einem jahrhundertelangen Verfahren der vorangegangenen Philosophie wieder zur Geltung zu bringen, gehört zu den wertvollsten und gewaltigsten Bestandteilen von Hegels Denkarbeit. Eine genauere Darstellung hätte zu zeigen, wie Hegels Stellung in der Geschichte der Kulturprobleme, insbesondere auch der Rechts- und Staatsphilosophie, ganz und gar auf seiner Polemik gegen die abstrakte Wertlogik beruht [2]). Statt dieses Nachweises, der hier unterbleiben muß, soll zur Rechtfertigung unserer ganzen wertlogischen Betrachtungsart wenigstens andeutungsweise darauf hingewiesen werden, welche Klarheit über den geschichtlichen Gesamtverlauf der Wertprobleme durch unsere Unterscheidung

---

1) Diese bisher fast stets vernachlässigten Unterschiede zwischen überindividuellem Allgemeinem und überindividuellem Ganzem, deren unvergleichliche Fruchtbarkeit für die geschichts- und sozialphilosophische Forschung sich in der Zukunft immer deutlicher herausstellen dürfte, sind durch Rickerts logische Untersuchungen klargelegt und für die geschichtsphilosophischen Probleme verwertet worden: les quatres modes de l'universel en histoire, Revue de synthèse historique 1901 und Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Kap., IV »der historische Zusammenhang«. Vgl. dazu außerdem noch die kurzen, andeutenden Bemerkungen Simmels, Soziale Differenzierung 15 ff., Philosophie des Geldes 466 und die wertvollen Untersuchungen Kistiakowskis, Gesellschaft und Einzelwesen, bes. 5. Kap.

2) Sie hätte zugleich den engen Zusammenhang von Hegels eigener Wertlehre mit seiner Logik zu verfolgen. Dabei würde sich herausstellen, daß wertvollste kulturphilosophische Ergebnisse oft in innigstem Zusammenhang mit Spekulationen stehen, die vom rein logischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zu verwerfen sind; vgl. den Anfang des »ersten Teiles« und Kap. II (Hegels Polemik gegen den Atomismus).

Digitized by Google

der beiden Wertungsarten sich gewinnen läßt, und wie insbesondere die Berücksichtigung des Zusammenhanges zwischen abstraktem Wertschema und Atomismus einerseits, zwischen dem Gesichtspunkt der Wertindividualität und dem des Wertganzen andrerseits, es erst ermöglicht, die in der Geschichte des Wertens aufgetretenen verschiedenen Bedeutungen von »Individualismus« und »Universalismus« auseinanderzuhalten. Diesem Zwecke diene folgende schematische Uebersicht: man kann unterscheiden

1. einen Individualismus (1), der die Selbständigkeit des isolierten Individuums gegenüber allen (historischen wie sozialen) Zusammenhängen, also gegenüber dem Wert ganzen behauptet, gegenüber dem Wert allgemeinen dagegen eine das Individuum fast erdrückende Untergeordnetheit zuläßt, mithin: Atomismus auf abstrakter Grundlage. Vertreter: Rationalismus der Aufklärung auf allen Gebieten und zu allen Zeiten (bei dem in der Tat mit der Empörung des Einzelnen gegen das Ganze die weitgehende Unterwerfung unter eine abstrakte Gesetzlichkeit fast stets Hand in Hand ging).

Wo dabei der Schwerpunkt auf die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Einzelnen gegenüber den abstrakten Werten gelegt wird, da wird dieser Individualismus geradezu zu einem Universalismus (1) hinsichtlich des Allgemeinen. Besonders typisch: Neuplatonismus, deutsche Mystik (Gegenüberstellung des Ewigen und des Historischen, zugleich individualistischer Gegensatz gegen den Gedanken der Gemeinschaft).

2. einen Individualismus (2), der die selbständige Bedeutung der Wertindividualität gegenüber allen bloß abstrakten Werten verficht, dagegen die Eingliederung in eine Werttotalität behauptet. Vertreter: Christentum (Wert der Einzelseele, daneben Idee der Gemeinschaft), moderne historische Weltanschauung (Aeußerung auf einzelnen Gebieten: historische Rechtsschule, geschichtliche Nationalökonomie usw.; deren gemeinsame Polemik gegen den abstrakten Rationalismus und »Atomismus«), ferner Philosophen wie Schleiermacher.

Wird dabei die Einordnung des Einzelnen in das Wertganze übermäßig gesteigert, so wird dieser Individualismus geradezu zu einem Universalismus (2) hinsichtlich des Wert ganzen.

Digitized by Google

Besonders typisch: im Christentum z. B. Augustin, ferner Philosophen wie Plato [in der Staatslehre [1])] und Hegel[2]).

3. einen Individualismus (3), der nicht nur die Selbständigkeit des Einzelnen gegenüber den allgemeinen Werten behauptet, sondern auch gleichzeitig jede Einordnung in eine Werttotalität ablehnt. Vertreter: geniale Moral z. B. der Stürmer und Dränger, Herrenmoral der griechischen Sophisten und Nietzsches.

4. einen Universalismus (3), der die Individualitäten lediglich zum Mittel eines Ganzen herabdrückt, sie aber gleichzeitig nach atomistisch-rationalistischem Schema nur als gleichgültig nebeneinander gereihte Durchschnittsexemplare gewissen abstrakten Merkmalen und Erfordernissen unterworfen wissen will. Vertreter: Sozialismus, besser Kollektivismus genannt.

Nach den Andeutungen dieser Uebersicht läßt sich jetzt unsere Charakteristik von Hegels Geschichtsphilosophie noch in einigen Punkten genauer formulieren und ergänzen. Es muß auf den ersten Blick im höchsten Grade befremdlich scheinen, eine Lehre als Standpunkt der Wertindividualität charakterisiert zu sehen, als deren hervorstechendes Merkmal bisher stets die Leugnung des Individuellen gegolten hat. Allein unser Begriff der Wertindividualität umfaßt gleichmäßig die Bedeutungen von Gesamtindividualität und Gliedindividualität. Unter rein wertlogischen Gesichtspunkten muß deshalb eine Spekulation auch dann noch als Vertreterin der Wertindividualität angesehen werden, wenn sie die konkreten Gesamtgebilde der Kultur einseitig bevorzugt und das Einzelne als für sich wesenloses Moment in »sittliche Totalitäten« ganz einzuordnen geneigt ist, wenn sie also in einen »Universalismus« hinsichtlich des Kulturganzen umschlägt. Auch die umfassenden Gesamtgebilde der Kultur sind ja Wirklichkeiten von einmaliger und lebendiger Wertfülle, und des-

1) Es muß ausdrücklich bemerkt werden, daß Plato in der Kulturphilosophie nicht wie in der Metaphysik Universalist hinsichtlich der Allgemeinbegriffe ist; vgl. dazu die Ausführungen bei Stahl, Phil. d. Rechts I, 8—21.

2) Eine übereinstimmende Unterscheidung zweier »Formen des Individualismus« bei Simmel, Philosophie des Geldes 374, Halbmonatsschrift »Das freie Wort« 1901, Nr. 13, 397—403.

Digitized by Google

halb steht auch dieser Universalismus in scharfem und bei Hegel sogar bewußtem Gegensatz zur abstrakten kulturphilosophischen Methode. Zuzugeben ist allerdings, daß diese ganze Errungenschaft des konkreten Wertens von Hegels eigener panlogistischer Metaphysik immer wieder unterwühlt wird (vgl. S. 17, Anm. 3 u. S. 20, Anm. 2).

Wie in der Entwicklung der nachkantischen Spekulation überhaupt, so erscheint Fichte als Mittelpunkt auch in der Reihe der geschichtsphilosophischen Systeme. Insbesondere darf er in der Methode des Wertens als philosophisches Mittelglied zwischen der aprioristischen Philosophie einerseits und Hegel, sowie der historischen Rechtsschule andrerseits gelten. In seinen Versuchen einer Begriffsbestimmung des Geschichtlichen nimmt zwar zunächst die Kantische Auffassung des Einzelnen als einer konkreten Verwirklichung allgemeiner Werte noch einen großen Raum ein. Ueber Kant hinaus aber ging er dadurch, daß er zuerst damit Ernst machte, die vom einheitlichen Menschengeschlecht übernommene Vernunftaufgabe als in ihrer Einmaligkeit wertvolle Entwicklung zu betrachten, das Einzelne deshalb vor allem in seiner einzigartigen Stellung innerhalb des Gesamtverlaufes zu würdigen. So hat er den Gesichtspunkt der Wertindividualität von der Gesamtheit der Kultur bereits auch auf Teilerscheinungen übertragen und insbesondere das Wesen der Nation, zum Teil auch schon das der historischen Persönlichkeit zu untersuchen begonnen.

Zum besseren Verständnis von Fichtes geschichtsphilosophischer Leistung muß an dieser Stelle eine allgemeinere Bemerkung eingeschoben werden. Die Spekulation des deutschen Idealismus erstrebte bei ihrem Vertrauen auf ein die einzelnen Wissenschaften verdrängendes »System der Vernunft« nicht ein Verständnis der positiven Geschichtswissenschaft, sondern richtete die philosophische Forschung sozusagen unmittelbar auf Wesen und Stoff der Geschichte selbst. Nicht die Geschichtswissenschaft, sondern die Geschichte wollte man verstehen. Man untersuchte nicht kritisch die vorhandenen historischen Begriffe, sondern erzeugte selbständig geschichtsphilosophische Begriffe. Oder besser: es entwickelten sich die Begriffe im Zu-

Digitized by Google

sammenhang mit der ganzen Philosophie. Die Herausarbeitung dieses in den geschichtsphilosophischen Spekulationen steckenden Begriffsapparats bildete die Aufgabe unserer bisherigen, kurz andeutenden Uebersicht. Aber wir konnten lediglich die Bildung solcher Begriffe des Geschichtlichen, die Anwendung gewisser Wertungsarten verfolgen und aus dem Grundcharakter der verschiedenen philosophischen Systeme auch verstehen; keineswegs aber durften wir zugleich behaupten, daß die zu einer Kennzeichnung des Historischen tatsächlich führende geschichtsphilosophische Wertung, deren logische Struktur wir in jedem einzelnen Fall erst feststellen mußten, zur Klarheit bewußter Reflexion emporstieg und so zum methodologischen Verständnis der Geschichte benutzt wurde. Vielmehr wird man den Satz aufstellen müssen: nach der logischen und erkenntnistheoretischen Struktur des Geschichtlichen wird in der klassischen Epoche unserer Philosophie gar nicht oder in unzulänglicher Weise gefragt.

Diese Bemerkung mußte zur besseren Würdigung von Fichtes Geschichtsphilosophie an dieser Stelle eingeschoben werden. Denn gerade in ihr beobachten wir den bedeutsamen Anfang der Erscheinung, daß die bewußte philosophische Forschung sich auf den logischen Gehalt des Historischen selbst richtet. Zwar wirkt auch bei Fichte Kants Gleichsetzung des Historischen mit dem »bloß« Empirischen noch so stark nach, daß er die Wolffsche Entgegensetzung von Historischem und Rationalem nie ganz überwunden hat. Aber einen wesentlichen Fortschritt über den Kritizismus hinaus macht die Wissenschaftslehre dadurch, daß sie die Einsicht in die Unentbehrlichkeit des empirischen Faktors, in die Gebundenheit des Allgemeinen oder der »Formen« an konkrete Verwirklichung, von der theoretischen Transzendentalphilosophie ausdrücklich auf das moralphilosophische Gebiet überträgt. Die Notwendigkeit eines sittlichen Materialen folgte zwar schon aus Kants Festlegung auch nur des formalen ethischen Wertes; aber nichtsdestoweniger gebührt erst Fichte das Verdienst, diese Folgerung in den Vordergrund geschoben und dadurch in eine ganz neue Beleuchtung gerückt zu haben. Denn die Unentbehrlichkeit konkreter Realisierung des Formalen wird

Digitized by Google

jetzt nicht mehr nur als unvermeidliches intelligibles Fatum empfunden, sondern als lebendiger Zusammenhang endlicher Beschränktheit und übersinnlicher Werte freudig begrüßt. Das Konkrete erhält einen tiefen Sinn, es wird »das versinnlichte Materiale unserer Pflicht«, die Offenbarung unserer individuellen sittlichen »Bestimmung«.

Damit aber ist die einfache Identifikation von Historischem und Empirischem überwunden. In den Begriff des Historischen wird vielmehr der Wertfaktor jetzt bereits mit aufgenommen und mit dem formallogischen Charakter des Besonderen oder Bestimmten verschmolzen. Auch vor der tiefsten Spekulation soll das Historische eine ursprüngliche und selbständige Bedeutung bewahren. Noch besteht zwar, wie wir sahen, das alte Vorurteil, daß in dem Individuellen in letzter Linie nur ein aus dem Formalen abgeleiteter Wert erblickt werden dürfe. Allein die Verbindung des Individuellen mit dem Wert überhaupt ist jedenfalls schon angebahnt. Das Kulturproblem erhält damit eine Vertiefung durch die scharfe logische Durchdringung, Kants logischer Begriff des Historischen erhält eine Bereicherung durch die beginnende Verbindung mit dem Wertfaktor. Die volle Einsicht in das Wesen des Historischen ist noch nicht gewonnen — denn der Gedanke der Wertindividualität bleibt im großen und ganzen noch logisch unbegriffen —, aber Elemente der Gesamtstruktur des Geschichtlichen werden bereits richtig erkannt. Ist somit die Untersuchung noch unzureichend, so ist es doch Fichtes bleibendes Verdienst, wenigstens einen Anfang gemacht, zum erstenmal alle Mittel eines großen Systems zur begrifflichen Festlegung des Geschichtlichen aufgeboten zu haben. In seiner Geschichtsphilosophie beginnt die abstrakte Spekulation sich mit der Tatsache des Historischen auseinanderzusetzen, sich dieser Tatsache durch Einordnung in umfassende begriffliche Zusammenhänge logisch-methodologisch zu bemächtigen.

Die Ergebnisse unserer bisherigen Darstellung lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Kants Hauptleistung besteht in der formalen Festlegung des Wertgesichtspunktes für den Kultur- und Geschichtsbegriff; für Hegel ist die Anwendung

Digitized by Google

der Wertindividualität und des Wertganzen besonders charakteristisch; Fichte endlich gebührt das Verdienst einer ersten methodologisch bedeutsamen Besinnung auf die logische Eigenart des Geschichtlichen. Gerade diese Seite seiner Geschichtsphilosophie ist gegenüber seiner bekannten Geschichtsmetaphysik viel zu wenig beachtet worden. Und doch verdient sie eine eingehende Würdigung. Einen wie festen und wichtigen Bestandteil des ganzen Fichteschen Systems sie bildet, davon überzeugt man sich jedoch erst, wenn man verfolgt, wie sie ihre Wurzeln bis in die letzten Prinzipien der Wissenschaftslehre erstreckt. Bei der Aufsuchung der hierbei entscheidenden erkenntnistheoretischen Grundlagen glaubt nun der Verfasser auf Bestandteile der Wissenschaftslehre gestoßen zu sein, die nicht nur für das Verständnis der durch sie geschaffenen Begriffsbestimmung des Historischen unerläßlich sind, sondern auch für die Würdigung Fichtes und seiner ganzen Stellung in der Geschichte des Idealismus eine selbständige Bedeutung beanspruchen. Diese Beobachtung hat schließlich dazu geführt, daß in der vorliegenden Arbeit die Darstellung der erkenntnistheoretischen Grundlagen gesondert von der ausführlichen Behandlung der Geschichtsphilosophie selbst herausgegeben wird. Darum ist der größte Teil dieser Untersuchung eigentlich nur als Vorarbeit anzusehen, allerdings als die bei weitem wichtigste und schwierigste Vorarbeit für eine Darstellung von Fichtes Kultur- und Geschichtslogik. Denn nur gewisse Bestandteile seiner geschichtsphilosophischen Leistung verlangen und verdienen eine so straffe Einordnung in die Grundprinzipien der Wissenschaftslehre. Infolge von Zusammenhängen, die erst aus dem letzten Teil dieser Arbeit ganz ersichtlich werden, weist nämlich vor allem Fichtes rein logischer Begriff des Geschichtlichen über sich selbst hinaus und wird zur unwiderstehlichen Veranlassung, Fichtes Lehre von der empirischen Wirklichkeit und seine Behandlung gewisser logischer Grundprobleme eingehend zu untersuchen. Hauptsächlich zur Kenntnis der transzendentalen Logik des deutschen Idealismus wird deshalb diese Schrift

Digitized by Google

einen Beitrag zu liefern suchen; sie wird aber außerdem auch die Wechselwirkung aufzuzeigen haben, die zwischen den kulturphilosophischen Spekulationen und der rein erkenntnistheoretischen Fassung des Individualitätsproblems, insbesondere der Lehre von der logischen Irrationalität des Individuellen, stattgefunden hat. —

Unsere Einleitung hat zunächst die geschichtsphilosophischen Schöpfungen des deutschen Idealismus lediglich als eine Entwicklung verschiedener Wertungsarten zu begreifen versucht. Indem dabei das Hauptaugenmerk nicht auf die inhaltlichen Ergebnisse der Spekulation, sondern mehr auf deren Form und Methode gerichtet war, mußte notwendig überall die Frage nach der logischen Struktur des Wertmomentes in den Vordergrund treten. Von der Wertlogik glitt schließlich die Betrachtung kurz andeutend auf das Gebiet rein logischer Probleme hinüber, die wir einleitend als letzte erkenntnistheoretische Grundlagen einer Geschichtsphilosophie kennzeichneten, um sie dabei gleichzeitig als selbständigen und für sich behandelten Gegenstand unserer Arbeit festzustellen.

Nur bis zu dem so angedeuteten und in den richtigen Problemzusammenhang eingeordneten Thema unserer Abhandlung sollte die Einleitung orientierend hinführen. Ueber den genaueren Inhalt selbst gibt der erste Teil durch Ausführungen über die Logik des deutschen Idealismus und durch vorläufige Einstellung Fichtes in den Entwicklungsgang der hier erörterten Spekulationen die weitere Aufklärung. Der zweite Teil enthält sodann den Nachweis der am Schluß des ersten über die Wissenschaftslehre aufgestellten Behauptungen. Lediglich ein Ausblick auf Fichtes Geschichtsphilosophie, wie sie sich auf den nachgewiesenen erkenntnistheoretischen Grundlagen aufbaut, kann endlich im dritten Teil gegeben werden.

Digitized by Google

Erster Teil.

Die logischen Voraussetzungen von Kants und Hegels Rationalismus und die Einordnung Fichtes in den Entwicklungsgang der deutschen Spekulation.

In der Einleitung war bereits an mehreren Stellen die Gelegenheit geboten, auf die innige Wechselwirkung zwischen der Kulturphilosophie und der Erkenntnistheorie des deutschen Idealismus hinzuweisen. Gegenüber dieser Tatsache historisch gegebener Gedankenzusammenhänge kann nun der Kritik die eigentümliche Aufgabe erwachsen, eine notwendige, sachliche Zusammengehörigkeit der in den verschiedenen Systemen faktisch miteinander verbundenen Denkbestandteile zu leugnen. So werden wir die logischen Voraussetzungen von Kants Transzendentalphilosophie billigen dürfen, ohne den psychologisch aus ihr hervorgehenden einseitigen Formalismus des Wertens gutzuheißen. So werden wir umgekehrt Hegels Theorie vom Begriff ablehnen können, ohne doch seine fruchtbare Schöpfung neuer Wertbegriffe verkennen zu müssen [1]). Dieses kritische Verhalten findet dann seine einzige Rechtfertigung darin, daß wir an eine mögliche Vereinigung der Kantischen Theorie vom Begriff mit der Bildung der Hegelschen Wertbegriffe glauben.

Wir können aber auch noch einen Schritt weiter gehen und den Satz aufstellen: die Kantische Logik sei sogar die einzige, unerläßliche und ausreichende Vorbedingung, zwar nicht zur vollkommenen Begriffsbestimmung des Historischen, wohl aber zur Erfassung gewisser notwendiger Elemente dieses Begriffs, also zu einer Leistung, die wir andeutungsweise bereits als Fichtes geschichtslogische Hauptleistung bezeichneten.

Jene Kant und Hegel voneinander scheidenden logischen und erkenntnistheoretischen Grundansichten machen wir nunmehr

1) Vgl. oben S. 20 Anm. 2.

Digitized by Google

zu einem selbständigen Gegenstand der Untersuchung, und zwar mit der eben geforderten gänzlichen Herauslösung aus der Verflechtung in die verschiedenen Wertungsarten und mit alleiniger Zuspitzung auf das, was sich uns als der eigentliche Mittelpunkt der Probleme ergeben wird, auf die Lehre von der Irrationalität der empirischen Wirklichkeit, auf die rein logische Behandlung des Individuellen. Unser »erster Teil« soll somit nur den problemgeschichtlichen Ort für diejenigen logischen und erkenntnistheoretischen Gedankengänge feststellen, die im »zweiten Teil« als rein theoretische Grundlage von Fichtes Begriff des Historischen ausführlich behandelt werden[1]). Eine so genau orientierende Darstellung dieser Probleme muß aber deshalb vorausgeschickt werden, weil nur bei ganz scharfer Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen Kantschem und Hegelschem Rationalismus Fichtes Stellung in der Entwicklung des Irrationalitätsproblems und damit die Bedeutung seiner geschichtslogischen Leistung[2]) zum Verständnis gebracht werden kann.

Es wird sich bei dieser Gegenüberstellung von Kants und Hegels Philosophie hauptsächlich um die Theorie des Begriffs handeln. Darum erscheint es zweckmäßig, vor der ausführlichen Behandlung der beiden Systeme das der Vergleichung zugrunde gelegte Lehrstück wenigstens in vorläufigen Umrissen klarzustellen.

Nach der Entscheidung der Frage, welcher Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt den Gattungsbegriffen zuzuerkennen ist, lassen sich alle von jeher aufgestellten Begriffstheorien in zwei Hauptgruppen teilen. Die Anhänger der einen halten das logisch

---

1) Auch in der heutigen Methodologie der Geschichtswissenschaft erscheint die Irrationalität der individuellen empirischen Wirklichkeit als weitester rein logischer Begriff des »Historischen«; so bei Rickert, Grenzen, Kap. III. Die Unableitbarkeit des Individuellen aus den allgemeinen Gesetzen als eigentliches Charakteristikum des Geschichtlichen ferner bei Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, bes. 41 ff., und Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft (Rektoratsrede); vgl. oben S. 26 f.

2) Deren Zusammenhang mit dem Irrationalitätsgedanken besonders in Kap. III des »dritten Teiles« dargestellt wird.

Digitized by Google

Untergeordnetste, das Inhaltreichste, das, was der Stufenfolge der Begriffe nach unten hin eine Schranke setzt, kurz die unbegrenzte Zahl der Einzeldinge, das empirisch unmittelbar Erlebbare, für die einzige Wirklichkeit, für die unverrückbare Basis, von der alle Begriffsbildung ihren Ausgang nimmt. Das Empirische wird ihnen zur einzigen und vollen Wirklichkeit: der Begriff zu einem künstlich ausgesonderten Teilinhalt ohne eigene Existenzfähigkeit, der durch Auflösung des ursprünglich Verbundenen entsteht und sich lediglich als Produkt des Denkens erweist. Die Begriffsbildung vollzieht sich hier durch Analyse des unmittelbar Gegebenen; wir können die Logik, die auf diesem Standpunkt steht, kurz die analytische Logik nennen. Die ihr entgegengesetzte Richtung deutet die logische Herrschaft des Begriffs über das Einzelding zur realen Macht einer höheren Wirklichkeit um, der gegenüber die Welt des Empirischen zu einer niederen und abhängigen Daseinsform herabgedrückt wird. Diese Richtung hat einen großen Formenreichtum entwickelt, bei dessen Erzeugung mannigfache metaphysische und erkenntnistheoretische Gedanken wirksam gewesen sind. Es läßt sich aber zeigen, daß diese alle auch einem rein logischen Ideal des Begriffs zustreben, das seiner Struktur nach dem Begriff, wie ihn die analytische Logik fordert, in wesentlichen Punkten entgegengesetzt ist. Bei diesen Theorien nämlich muß der Begriff stets inhaltsreicher als die empirische Wirklichkeit ausfallen, nicht als deren Teil, sondern umgekehrt so gedacht werden, daß er sie als seinen Teil, als Ausfluß seines überwirklichen Wesens umfaßt. Beziehungen zwischen Begriff und Einzelnem werden dann nicht etwa durch ein die Begriffe erst bildendes Denken ermöglicht, sondern entstammen einer realen Abhängigkeit des Besonderen, einer »organischen« innigen Durchdringung von Gattung und Einzelwirklichkeit. Da hierbei der Begriff den besonderen Verwirklichungsfall sozusagen aus seiner überreichen Fülle entläßt, mag die solche Ergebnisse hervortreibende Anschauungsweise eine emanatistische Logik genannt werden. Schon diese kurze Uebersicht muß gezeigt haben, daß das Prinzip der Einteilung in die beiden Arten der Logik gebildet wurde durch ein verschiedenes Verhältnis des Begriffs zur empirischen Wirklichkeit,

Digitized by Google

zu der er sich nämlich das eine Mal als unterwirklicher Teilinhalt, das andere Mal als überwirklicher Urgrund verhält.

I. Kapitel.

Kants analytische Logik des transzendentalen Begriffs.

A. Die logische Struktur des transzendentalen Begriffs im Allgemeinen.

Daß Kant als der typische Vertreter einer analytischen Begriffstheorie gelten darf, zeigt sich zunächst ganz deutlich auf dem Gebiet der formalen Logik, auf dem wir ihn als Anhänger gewisser Hauptstücke der traditionellen Lehre finden. Der Gattungsbegriff, als fertiges Gebilde gefaßt, ist das Produkt einer Reflexion auf die mehreren vergleichbaren Vorstellungen gemeinsamen und einer Absonderung der individuell verschiedenen Merkmale. Seine Allgemeinheit, d. h. seine Anwendbarkeit auf viele Einzelvorstellungen, verdankt er lediglich seinem abstrakten Charakter, d. h. seiner Losgerissenheit aus dem ungeteilten Ganzen der »Anschauung«. Er stellt eine erst durch das Denken geschaffene Konzentration von Merkmalen und deshalb nur eine begriffliche, nicht eine reale, anschauliche Größe dar. Auch mit jeder Vorstellung einer realen Abhängigkeit des Einzelnen, das nur »unter« dem Begriff steht, von der Gattung muß daher gebrochen werden [1]). Wie zwischen Exemplar und Gattung keine reale Abhängigkeit, so findet aber ferner zwischen den Exemplaren derselben Gattung untereinander auch keine reale Verbundenheit statt. Das Band, das den empirischen Umfang eines Begriffs umspannt, ist nur der Gedanke ihrer gemeinschaftlichen Unterordnung. Der empirische Umfang ist eine Summe, ein bloßes Aggregat von Exemplaren, über deren unbegrenzte Anzahl der Begriff bloß verstreut ist [2]). Wie die Subordination keine reale Wirkung, der Begriff selbst keine reale Substanz, so ist die Koordination keine reale Einheit.

---

1) Vgl. zu allem Kants Logik, WW VIII.

2) Vgl. z. B. die bekannte Stelle III, 60 im 4. Raumargument. VI, 476 Anm. »Inbegriff«, »complexus«, »aggregatum« identifiziert.

Digitized by Google

Gemäß dieser analytischen Begriffstheorie lehrt Kant in rein logischem Betracht die Inhaltsleere und deshalb in erkenntnistheoretischem Betracht die Unwirklichkeit des Begriffs. Er gelangt so notwendigerweise zu einem gewissen Nominalismus und Empirismus. Dieser aber scheint sich im Widerspruch zu befinden mit seinem »Rationalismus«, nach dem die Gegenständlichkeit oder Objektivität gerade aus den reinen Denkformen stammt, mithin aus einem Allgemeinen, das dem empirischen Wahrnehmungsmaterial entgegengesetzt ist. Es scheint demnach, als ob die erkenntnistheoretischen Gattungsbegriffe, die transzendentalen Allgemeinheiten, sich der analytischen Logik nicht einfügen. Wir wollen nun versuchen, die Verträglichkeit der analytischen Logik mit der kritischen Erkenntnislehre dadurch darzutun, daß wir diese von jedem vorkantischen Rationalismus unterscheiden und dabei die logische Struktur des rationalen Faktors, wie ihn der Kritizismus lehrt, genau feststellen.

Den vorkantischen Rationalismus finden wir zunächst auf dem Boden einer dogmatischen Metaphysik. Der Rationalist erfährt die Unangemessenheit des sich empirisch darbietenden Erkenntnismaterials gegenüber den letzten Bestrebungen unserer Vernunft, die ihm auf Vereinheitlichung und Begreiflichkeit hinauszulaufen scheinen. Was sich ihm nun bei seiner von den Vernunftzielen geleiteten Bearbeitung des Materials als Wesenhaftes ergibt und sich vom Zufälligen scheidet, das sieht er nicht lediglich als ein Erzeugnis seiner die »Erscheinungswelt« überwindenden Denktätigkeit an, sondern zugleich als Abbild einer zweiten und wahreren Wirklichkeit. Da er Werte des Erkennens in Wirklichkeiten umwandelt, muß ihm der Sinn des Erkennens stets in der Abbildung einer Wirklichkeit bestehen. Er gelangt so notwendig zu einer auf die Abbildtheorie aufgebauten Zweiweltenlehre. Einerseits ist also bei ihm das Erkennen ganz abhängig vom absoluten Sein, denn es ist seine getreue Kopie; andererseits ist aber wieder das absolute Sein ganz vorgezeichnet durch das Erkennen, denn seine jedesmaligen Erkenntnisziele hypostasiert ja der dogmatische Rationalist zu der metaphysischen Realität. Denknotwendigkeiten, Ideale des Erkennens werden bei ihm zu inhaltlich be-

Digitized by Google

stimmten übersinnlichen Gegenständen, zur naturphilosophischen ἀρχή, zu Platonischen Ideen, mittelalterlichen Universalien, Naturgesetzen und Atomen, zur Spinozistischen Substanz, zu allen den rationalen Dingen der Leibniz-Wolffschen Philosophie. Der vorkantische Rationalismus ist gekennzeichnet durch die Abbildtheorie und die Hypostasierung von Erkenntniswerten zu inhaltlich bestimmten Realitäten.

Kant ist der Zerstörer der Abbildtheorie; darin besteht seine »Kopernikanische« Tat. Sein, Realität, Gegenständlichkeit ist eine Regel der Vorstellungsverbindung, eine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Urteilens. Vernichtet ist damit, was wir die Abhängigkeit des Denkens vom Sein nannten, zugleich aber auch, so scheint es zunächst, die letzte Schranke des Rationalismus hinweggeräumt. Allein Kant greift ebenso die andere Lehre der Metaphysiker an, nämlich ihre Verwandlung von Erkenntniswerten in inhaltlich bestimmte Realitäten. Er leugnet zwar das absolute Sein und führt die Gegenständlichkeit auf eine Notwendigkeit des Urteilens zurück. Aber dieser Erkenntniswert der Notwendigkeit begründet nach ihm nur Gegenständlichkeit, nicht inhaltlich bestimmte Gegenstände. So ist denn auch die metaphysische Fassung der Abhängigkeit des Seins vom Erkennen beseitigt. Die kritische Fassung gestattet nur den Wert oder die Dignität oder die Notwendigkeit des Gegenständlichen aus dem Erkennen entspringen zu lassen, und erlaubt nicht nur, sondern fordert demgegenüber die volle Selbständigkeit des inhaltlich Bestimmten oder Empirischen. Sie fordert sie; denn jene Notwendigkeit, die das Erkennen erzeugt, ist eine Form ohne Inhalt. Existieren aber können in der empirischen wie in der transzendenten Welt nie bloße Gegenständlichkeiten als Allgemeinbegriffe, sondern nur sinnliche oder übersinnliche Gegenstände. Schon dadurch läßt sich einsehen, daß der Kantsche Rationalismus einen gewissen Empirismus, eine gewisse unersetzliche Selbständigkeit des Empirischen nicht nur duldet, sondern begründet.

Jedenfalls zeigt sich uns die Stellung zur empirischen Wirklichkeit von einer ganz ähnlichen ausschlaggebenden Wichtigkeit, wie vorher für den Gegensatz der beiden Arten von

Digitized by Google

Logik, so jetzt auch für den Unterschied des Kantschen Rationalismus von der vorkantischen rationalistischen Metaphysik. Es eröffnet sich dadurch zugleich eine Aussicht darauf, daß mit dem kritischen Rationalismus die analytische Logik verträglich ist, ja daß sie auf das transzendentale Gebiet sich übertragen muß. Denn wo der apriorische Erkenntnisbestandteil als bloße inhaltsleere Form gefaßt wird, da erscheint er doch bereits als in hohem Grade den übrigen Gattungsbegriffen angeähnelt. Wir werden schon hier auf das erst im folgenden genauer begründete Ergebnis vorbereitet, daß nach transzendentaler Methode das Apriori lediglich als Produkt erkenntnistheoretischer Analyse anzusehen ist und die reinen Denkformen als nach den Vorschriften einer analytischen Logik richtig gebildete transzendentale Gattungsbegriffe sich erweisen.

Obgleich die Verträglichkeit des die analytische Logik begleitenden Empirismus mit dem Kantschen Rationalismus jetzt prinzipiell feststeht, so muß trotzdem zugegeben werden, daß die Anwendung der analytischen Theorie auf das Transzendentale ein verwickeltes Ineinandergreifen logischer und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte mit sich bringt. Denn da jene reinen Erkenntnisformen, die als bloß abstrakte Gattungsbegriffe auftreten sollen, selbst als eigentliche Erzeuger der Realität und Objektivität gelten: wie ist es möglich, daß ihnen die »empirische Wirklichkeit« ganz in demselben Sinne wie beliebigen anderen Allgemeinbegriffen gegenübertritt, mit dem Anspruch auf selbständige Bedeutung? Denn um etwas überhaupt Gegenstand nennen zu können, muß man Kategorien ja schon mitdenken. Allein dieser Ueberlegung dürfen wir von rein logischem Standpunkt aus folgendes entgegenhalten: ganz ebenso wie beim Erkennen eines Dinges überhaupt die transzendentale Eigenschaft, die Kategorie, so wird irgendeine beliebige empirische Eigenschaft, z. B. die der Schwärze, schon mitgedacht bei der Auffassung eines schwarzen Dinges, oder anders ausgedrückt: in demselben Sinne wie in jedem schwarzen Ding die Eigenschaft der Schwärze, so verwirklicht sich in jedem Ding überhaupt, sofern es »Erfahrungs«objekt ist, individualiter die allgemeine Kategorie

Digitized by Google

der Realität. Für unsere rein logische Betrachtung gibt es somit in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen den transzendentalen und allen sonstigen Gattungsbegriffen [1]). Gerade im Kritizismus — so können wir diese Betrachtung vorläufig abschließen — muß daher die analytische Logik ihre höchsten Triumphe feiern; denn in ihm werden sogar die den Erkenntniswert des inhaltlichen Denkens begründenden »synthetischen« Formen, die in ausdrücklichem Gegensatz stehen zu den bloß formallogischen Denkoperationen, streng als bloße Formen, als abstrakte Erkenntniswerte gefaßt, ohne Hypostasierung zu selbständigen Realitäten.

Aus demselben Grunde kann sich darum in der nachkantischen Gedankenbewegung auch der alte Gegensatz analytischer und emanatistischer Logik fortsetzen, nur unter veränderten, nämlich verwickelteren Bedingungen. Um Hegels Hinausgehen über Kant mit genügender Schärfe erfassen zu können, müssen wir uns jetzt die kritische Lehre in ihrer doppelten Verschlingung von Logik und Erkenntnistheorie etwas genauer vergegenwärtigen.

Auszugehen ist dabei von Kants Leugnung eines »anschauenden Verstandes«. Aus dem diskursiven Charakter unseres Erkennens wird nämlich zweierlei gefolgert. Erstens das allgemein logische Schicksal, daß für alles Erkennen der Wirklichkeit die Scheidung in »zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren« [2]), unerläßlich sei, und zweitens die Uebertragung dieses allgemein logischen Phänomens speziell auf das Erkennen des Erkennens selbst, d. h. auf die Methode der transzendentalen Untersuchung. Die volle Erkenntniswirklichkeit, so können wir auch sagen, erschließt sich ebensowenig einer »intellektuellen Anschauung« wie die Wirklichkeit überhaupt. Auch des Transzendentalphilosophen Aufgabe besteht in einer Zerlegung, durch die der im Begriffe der »Erfah-

1) Vgl. dazu Kants Logik § 5; Kuno Fischer, Anti-Trendelenburg 18—23, Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II, 209 f.

2) V, 414 vgl. VIII, 36, 88.

Digitized by Google

rung« steckende Wertgehalt der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit herausgelöst, die Erkenntnis auf ihre apriorischen Elemente hin geprüft wird [1]). Das aber muß auch hierbei festgehalten werden: verwirklichen können sich die so gewonnenen Erkenntniswerte nur auf empirischem Schauplatz, mag auch ihre Bedeutung gar nicht aus dem zu ermessen sein, was eben nur Schauplatz ist. Als Gebilde philosophischer Analyse setzen sie notwendigerweise etwas voraus, aus dem sie durch die Analyse gewonnen sind [2]). Derjenige Erkenntnisbestandteil nun, der übrig bleibt, wenn man vom Apriorischen absieht, ist das Aposteriorische, das Materiale oder rein Empirische; das Apriori und das Aposteriori bilden eine unauflösliche, nur durch die Kritik zersetzbare Einheit. Für uns ist die Scheidung aber auch notwendig, da wir das, was in der Vereinigung und Durchdringung beider enthalten ist, wohl erleben, aber nicht in seiner Bedeutung für die Zwecke der bewußten transzendentalen Erkenntnis unmittelbar durchschauen, da wir nur einzelne Bestandteile der Einheit und diese nicht anders als gesondert denken können.

Wie alle Wirklichkeit muß somit auch die Erkenntniswirklichkeit analysiert werden, und wie alle Wirklichkeit zerfällt ferner auch die Erkenntnis in die Bestandteile des »Begriffs« und der »Anschauung« oder — nach Kants Logik — des Allgemeinen und des Besonderen. Es verbindet sich demnach mit der transzendentalen Scheidung der beiden Erkenntnissphären eine rein logische Entgegensetzung. Das Apriorische nämlich ist der allenthalben sich gleichbleibende, das Empirische

1) Vgl. Riehl, Der philosophische Kritizismus I, 343: »Diesen Weg nimmt Kant, den Weg einer rein begrifflichen Analyse der Vorstellungen, um die Tatsache des Apriori zu begründen.« In der Transzendentalphilosophie den Standpunkt einer »analytischen« Logik zu erblicken, ist um so mehr berechtigt, als Kant selbst sein »Verfahren der Scheidung des Empirischen vom Rationalen« mit der chemischen »Analyse« »und Reduktion« verglichen hat, s. III, 20 Anm., 554, V, 169 und vgl. dazu Riehl I, 344, auch Erdmann, Grundriß II, 388, 511 (4. Aufl.).

2) Zum Verständnis unserer bewußt einseitigen Darstellung der transzendentalen Methode muß wiederum daran erinnert werden, daß es sich für uns hier nur um eine Kennzeichnung der logischen Struktur des transzendentalen Apriori handelt, gleichsam um die formale Logik der »transzendentalen Logik«.

Digitized by Google

der überall verschieden gestaltete Erkenntnisbestandteil. Die Vernunftnotwendigkeiten, z. B. die Kategorien und die aus ihnen sich ergebenden Grundsätze des Verstandes, können darum als das Gemeinsame oder Allgemeine angesehen werden, unter das sich der individuelle Bestandteil als Exemplar subsumieren läßt. An den im übrigen unendlich verschiedenen Empfindungsinhalten treten als erkenntnistheoretische Gattungscharaktere Begriffe wie Substantialität und kausale Verknüpfung auf. Jedes wahrnehmbare Kausalitätsverhältnis z. B., etwa das zwischen Sonne und erwärmtem Stein, ist nur einzelner Verwirklichungsfall der Kausalität überhaupt (des Kausalitätsbegriffs). Die Anwendung der Kategorien auf die Gegenstände der Erfahrung gilt deshalb bezeichnenderweise als Geschäft der das Besondere unter das Allgemeine subsumierenden Urteilskraft. Kant gliedert die den Inbegriff der erfahrbaren Gegenstände, die »Natur«, konstituierenden Faktoren meist nach drei Hauptstufen der Allgemeinheit. Den »allgemeinen Naturgesetzen«, die nur die abstrakt gefaßte, allgemeine Gesetzlichkeit, den »allgemeinen Begriff« der Natur [1]) darstellen und die nur über die Dinge »ihrer Gattung nach«, aber nicht als »spezifische«[2]) etwas aussagen, ordnet er die besonderen, also nur relativ allgemeinen Naturgesetze [3]) unter. Den relativ allgemeinen Naturgesetzen steht als unterste Stufe der Allgemeinheit das nur noch Individuelle, gar nicht mehr Allgemeine gegenüber, das »Mannigfaltige«, »Besondere« oder der unter die transzendentale »Regel« subsumierbare »Fall« [4]).

Nachdem nun einmal ersichtlich geworden ist, daß die logische Erfassung der transzendentalen Begriffswelt nicht etwa eine dieser fremde und nur äußerlich an sie herangetragene Betrachtungsweise darstellt, wird von jetzt an eine vollkommene Auseinander-

---

1) V. 186.

2) Ibid. 190.

3) Das »Verschiedene, für jede Spezies zwar Allgemeine«, ibid. 192.

4) V, 192 vgl. über die allgemeinen und besonderen Naturgesetze, die natura formaliter spectata und die natura materialiter spectata, noch III, 153 f., 583 f., IV, 44 f., 54 f., über die »Spezifikation« III, 443 ff.

Digitized by Google

haltung rein logischer und rein transzendentaler Probleme unmöglich. Vielmehr lieferte uns einerseits die logische Beleuchtung bereits den wichtigsten Beitrag zum Verständnis der transzendentalen Methode und berührte, wie wir sahen, gerade sozusagen die Lebensfrage des Kantschen Rationalismus, den Punkt, der diesen von allen anderen rationalistischen Systemen unterscheidet. Andrerseits wird sich im Folgenden deutlich herausstellen, daß Kants Theorie des transzendental Allgemeinen zugleich seine Lehre vom Begriff überhaupt und seine ganze analytische Logik immer klarer zu enthüllen imstande ist. Aus der innigen Durchdringung des Logischen und des Transzendentalen erhalten wir somit Kants Theorie der transzendentalen Begriffsbildung, d. h. einer Begriffsbildung, deren leitende Prinzipien die transzendentalen Erkenntniswerte sind.

B. Der transzendentallogische Zufallsbegriff.

Aus der logischen Struktur des Rationalen und dem diskursiven Charakter unseres Denkens folgte für den individuellen Erkenntnisfaktor bis jetzt jedenfalls schon soviel, daß wir die Wirklichkeit nie in ihrer unmittelbaren Gegebenheit hinnehmen dürfen, sondern für Erkenntniszwecke sie stets in eine Disjunktion auseinanderlegen müssen, deren eines Glied das Allgemeine oder Abstrakte ist. Auch das war ferner bereits festgelegt worden, daß das dadurch ins Leben gerufene Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen entgegengesetzt werden müsse einer tatsächlichen und metaphysischen Eingliederung.

Aber die analytische Logik fordert noch weitergehende Einschränkungen des Erkennens; sie raubt dem Allgemeinbegriff nicht nur die metaphysische Würde einer höheren Realität, sondern deckt auch gewisse Schranken seiner logischen Bedeutung auf. Indem sie so logische Mängel des Begriffs bloßlegt, leidet sie dabei in gewissem Sinne an einer selbstgeschaffenen Schwierigkeit; denn die eben angedeutete Unvollkommenheit verrät der Begriff gerade in seinem Verhältnis zum Empirischen, zu dessen Erfassung und Bewältigung doch er selbst ebenso wie der ganze Dualismus des Allgemeinen und Besonderen erst künst-

Digitized by Google

lich erzeugt war. So gerät das dem unmittelbaren Erlebnis so leicht sich erschließende Einzelne oder Empirische auf dem Gebiete der Reflexion durch das eigens für die Zwecke des Denkens geschaffene »Allgemeine« in eine eigentümliche und problematische Beleuchtung; und hier stoßen wir endlich auf den Punkt, an dem der tiefste Zusammenhang des erkenntnistheoretischen Wirklichkeits- und Individualitätsproblems mit der Natur des transzendentalen Abstraktionsbegriffs sich aufhellt.

Ueber das alte Grundverhältnis des Besonderen zum Allgemeinen finden wir nämlich bei Kant die richtige Ansicht ausgebildet, daß die größere Inhaltsfülle, die das Besondere vor seinem Gattungsbegriffe auszeichnet, aus diesem für unsere Erkenntnis sich nicht ableiten läßt, das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen mit Rücksicht auf unser Begreifen also irrational genannt zu werden verdient. Das Besondere ist nicht logisch in dem Allgemeinen enthalten, unter dem es doch steht, es ist deshalb mit Rücksicht auf den Begriff »zufällig«. Die in dieser Irrationalität sich offenbarende Unfähigkeit unseres Erkennens begründet den logischen Zufallsbegriff[1]). Dadurch daß Kant ihn wiederum überall auf die Verhältnisse des transszendental Allgemeinen übertrug, hat er eine besondere Anwendung oder Abart von ihm, nämlich den transzendentallogischen Zufallsbegriff, geschaffen. Seine vielbesprochene und oft mißverstandene Lehre vom Zufall ist — zumal in der endgültigen Fassung, die sie in der »Kritik der Urteilskraft« gefunden hat — nicht nur streng kritisch, sondern gehört sogar zu seinen großen und fruchtbaren Leistungen[2]).

Aber gerade diese streng logische Begründung bei Kant ist

1) Diese von Windelband, Lehren vom Zufall 68 ff., aufgestellte Lehre ist von grundlegender Bedeutung auch für die Klärung transzendentalphilosophischer Probleme.

2) Dies gilt ohne Einschränkung von der »Kritik der Urteilskraft«, während in der »Kritik der reinen Vernunft« neben der richtigen Einsicht sich störende Reste Leibnizischer Metaphysik erhalten haben, die auch Windelband a. a. O. 74 erwähnt, ohne doch an dieser Stelle Kants Verdienste um den Zufallsbegriff hervorzuheben.

Digitized by Google

viel zu wenig beachtet worden [1]). Und doch finden wir sie bei ihm mit aller erdenklichen Schärfe herausgearbeitet. Insbesondere ist der noch bei Leibniz auftretende Gedanke eines im absoluten, dogmatischen Sinne Zufälligen durch die kritisch gefaßte Relativität des Zufalls, nämlich durch dessen Beziehung lediglich auf unsere Erkenntnis, überwunden. Denn das Zufällige wird von Kant nicht als eine physikalische oder metaphysische, sondern ausschließlich als eine transzendentallogische, die Fähigkeiten unseres Erkennens, die logische Struktur des Abstraktionsbegriffes betreffende Tatsache gedeutet. Für unsere Vernunft, für unseren »diskursiven Verstand« ist es unmöglich, über den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen hinwegzukommen, und mit dieser nie überwundenen Zwiespältigkeit ist auch der Umstand unauflöslich verknüpft, daß für uns der Uebergang von der »Unbestimmtheit der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Einteilung« [2]) zu einem spezifischen Inhalt unbegreiflich ist, daß »das Besondere als ein Solches in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält« [3]) und durch das Allgemeine »unbestimmt« gelassen wird [4]). »Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein diskursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muß, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden und das unter seine Begriffe gebracht werden kann« [5]). Der logische Zufallsbegriff ist der spekulative Unterbau der ganzen »Kritik der Urteilskraft«.

---

1) Trotz der Schriften von Cohen, Stadler, Riehl und Windelband, in denen außer dem transzendentallogischen Charakter der Vernunftkritik gerade die Berechtigung des Zufallsbegriffs als einer Grenze des Rationalen einen angemessenen Ausdruck gefunden hat. Auf die Ansichten dieser Autoren wird noch an mehreren Stellen einzugehen Gelegenheit sein.

2) III, 443.

3) V, 417 vgl. IV, 493 Anm.

4) III, 393, V, 419, 420, 186.

5) Ibid. 418/19 vgl. 414 ff. »Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er . . . . . vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts bestimmt . . . . .« 420 vgl. 418, 186, 189. Diese Gebundenheit unserer Vernunft nennt er 417: »Eigentümlichkeiten unseres (selbst des oberen) Erkenntnisvermögens, welches wir leichtlich als objektive Prädikate auf die Sachen selbst überzutragen verleitet werden.«

Digitized by Google

Seine Anwendung auf die transzendentalen Verhältnisse ergibt jetzt folgendermaßen den oben angekündigten endgültigen Aufschluß über das Problem der empirischen Wirklichkeit. Es stehen einander gegenüber Form und Inhalt des Erkennens, der Inbegriff des Apriori, der zugleich das Allgemeine, und der empirische Schauplatz, der zugleich das Besondere abgibt [1]). Dem formalen Element fällt die Rolle des alle Erkenntnis bedingenden und insofern unerläßlichen oder notwendigen Faktors zu. Aus ihm ist das Zufällige nicht ableitbar, es selbst aber ist das Widerspiel des Zufälligen, das Notwendige. Auch die Notwendigkeit ist nicht eine Aussage über die Dinge, sondern über eine Beschaffenheit unseres Erkennens. Wie die Zufälligkeit einen Mangel, so bezeichnet die Notwendigkeit eine Macht unserer Erkenntnis. Die »allgemeinen Naturgesetze« heißen notwendig, weil sie »der Natur . . . . . notwendig zukommen« [2]), als aus ihrem Begriff hervorgehende, wesentliche Merkmale [3]). Das für die Natur Notwendige ist, da die obersten Grundsätze nach Art und Zahl nicht vom empirischen Material abgelesen werden, zugleich das für die Vernunft Notwendige, aus dem Wesen der Vernunft Ableitbare, mithin das Rationale. Es begründet die rationale Erkenntnis, und von ihm läßt sich einsehen, daß es eine solche Erkenntnis begründen müsse. Es ist das unabhängig von der Erfahrung für alle Erfahrung »Antizipierbare«, ohne das Erfahrung gar nicht gedacht werden kann. Dieser von Kant bei den »Antizipationen der Wahrnehmung« gebrauchte, aber auch zur Bezeichnung des Formalen überhaupt [4]) verwertete Ausdruck liefert ein vom psychologistischen Nebensinn freies logisches Prinzip für die Einteilung in Apriorisches und Empirisches.

1) Vgl. oben S. 37.

2) V, 193 vgl. 189. »Zufällig« wird im Gegensatz dazu mit »a priori nicht erkannt werden können« gleichgesetzt.

3) Diese Bedeutung hat die »Notwendigkeit« dann, wenn sie nicht als die nur in der Idee einer systematischen Einheit der Erfahrung vorstellbare Erkenntnisweise, in der die Zufälligkeit bis auf den letzten Rest überwunden ist, also nicht als der in der Unendlichkeit liegende Ersatz der Zufälligkeit gefaßt wird, sondern als deren auch für unsern Verstand bestehender Gegensatz, wenn Notwendigkeit und Zufälligkeit als nebeneinander bestehend und auf verschiedene Gebiete verteilt gedacht werden. Vgl. dieses Kapitel unter D.

4) III, 159, 215, 357.

Digitized by Google

Für seine Begreiflichkeit büßt nun allerdings das Formale nach echt analytischer Grundvoraussetzung notwendigerweise durch seine hochgradige Inhaltslosigkeit. Es bildet gleichsam nur ein »Schema zur möglichen Erfahrung«[1]), und über den einzelnen Kategorien erhebt sich noch als höchster transzendentaler Abstraktionsbegriff, als oberste, allgemeinste und darum auch inhaltsärmste Bedingung des Erkennens die transzendentale Apperzeption[2]).

Infolge seines genauen Gegensatzes zu allen diesen Eigenschaften läßt sich das Materiale jetzt leicht als das transzendentallogisch Zufällige charakterisieren. Entsprechend der Abstufung nach den drei Graden der Allgemeinheit (vgl. oben S. 37 f.) trifft das Los der Zufälligkeit die besonderen Naturgesetze mit Rücksicht auf die allgemeinen, die Wahrnehmungen mit Rücksicht auf die besonderen Naturgesetze[3]). Wohl wird alles, auch das Einzelne und Kleinste, von der Gesetzlichkeit beherrscht, aber das unter die Gesetze Fallende kann in seiner Besonderheit nie aus eben den Gesetzen abgeleitet und begriffen werden, ist logisch nicht in ihnen enthalten. »Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon« — nämlich von den allgemeinen Naturgesetzen — »nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen«[4]). Das »Mannigfaltige der Anschauung« erweist sich als logisch aus den formalen Elementen nicht hervorgehende, sondern ganz neu zu ihnen hinzutretende, darum nur auf empirischem Wege erfaßbare, »gegebene« Inhaltsfülle[5]). Sieht man von allem Begreiflichen ab, so bleibt die Empfindung übrig als dasjenige, »was gar nicht antizipiert« oder apriori bestimmt werden kann[6]), als irrationaler

---

1) III, 210 und sonst.

2) Sie heißt »ärmste Vorstellung« III, 279, »an Inhalt gänzlich leer« 590, conceptus communis 117 Anm., sie liegt allen Begriffen zugrunde 572, muß alle Vorstellungen begleiten können 115.

3) Vgl. die auf den vorigen Seiten angeführten Stellen, dazu noch besonders V, 186 ff., 189, 191 f.

4) III, 134 vgl. Windelband, Gesch. d. Phil., 2. Aufl. 462.

5) Dies der wahre kritische Sinn des Satzes, daß das Mannigfaltige »gegeben« sein muß, vgl. z. B. III, 77, 98, 117 ff., 130 f., 481 ff.

6) S. z. B. III, 159, 483.

Digitized by Google

Rest. Zufälligkeit oder Irrationalität ist der eigentliche Sinn des Materialen, des »für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffes«[1]); Zufälligkeit oder Irrationalität ist auch das letzte Wort, das der Rationalismus, der darum eben zugleich »kritischer Antirationalismus«[2]) wird, über das Problem der empirischen Wirklichkeit und des Individuellen zu sagen hat. Was hier unter »Wirklichkeit« verstanden wird, darf nicht etwa mit der »Dignität« der Gegenständlichkeit verwechselt werden, die vielmehr eine Verstandesnotwendigkeit bedeutet. Bei jeder Erkenntnis stellt die Gegenständlichkeit als synthetische Funktion des Verstandes gerade das aus den Denkformen Ableitbare, empirische Wirklichkeit dagegen den aus den Formen unableitbaren Rest dar. Da der formale und der materiale Erkenntnisfaktor realiter miteinander verschmolzen sind, so darf man sagen, daß in jedem einzelnen Erkenntnisgegenstande, insofern er nicht nur »Wahrnehmung«, sondern »Erfahrung« sein soll, seine Wirklichkeit zugleich mit dem Charakter der Gegenständlichkeit ausgestattet sein oder umgekehrt die Gegenständlichkeit in ihm sich individualiter verwirklicht haben muß. »Wirklichkeit« deutet also nur jenes Unsagbare und Unergründliche an, das die Eigenart des Individuellen umspielt, zugleich die starre Bestimmtheit und das unverrückbare Sosein, an das man denken muß, wenn man den Namen »Wirklichkeit« ausspricht. —

Auch für die erkenntnistheoretische Begriffstheorie hätten wir somit die empirische Wirklichkeit als den festen und absoluten Mittelpunkt aller Begriffsbildung nachgewiesen. Der transzendentale Begriff ist dementsprechend — so können wir unser Ergebnis zusammenfassen — das abstrakte und deshalb realiter nicht selbständig vorkommende Produkt einer Analyse der vollen Erkenntniswirklichkeit, die inhaltsreicher als er, aus ihm

---

1) V, 192.

2) Vgl. Windelband, Gesch. d. neueren Philos., 2. Aufl. II, 337 ff.; über den Zufallsbegriff besonders 153 f. Am eingehendsten behandelt Riehl Kants Lehre von der Unableitbarkeit des Besonderen aus den allgemeinen Formen, s. Abschn. 1, Kap. V des zweiten Teiles.

Digitized by Google

unableitbar und für ihn unerreichbar, sich nur dem unmittelbaren Erleben erschließt.

C. Die Mathematik als Mittelglied zwischen analytischer und emanatistischer Logik.

Immer wieder muß betont werden, daß für den analytischen Logiker diese Inkommensurabilität des Individuellen nicht etwa eine Unangemessenheit der Wirklichkeit gegenüber unseren logischen Idealen, sondern umgekehrt eine ewige Unvollkommenheit unseres Begreifens gegenüber der Wirklichkeit bedeutet. Kant hat das Unvermögen menschlicher Erkenntnis sehr eindrucksvoll dadurch eingeschärft, daß er ihm das Bild eines das Ganze der Erkenntnis und jedes Einzelne erschöpfend und mit einem Schlage durchdringenden »intuitiven« Verstandes, als in unendlicher Ferne liegende Idee entgegenhält. Und es könnte in der Tat der analytischen Logik die emanatistische, sozusagen als die Logik eines übermenschlichen Verstandes, jetzt unmittelbar entgegengestellt und eben durch diese Entgegensetzung begreiflich gemacht werden. Von der kritischen Ansicht aus läßt sich die unkritische vollkommen übersehen und konstruieren. Est enim verum sui index et falsi. Allein es läßt sich außerdem noch zwischen das beschränkte und das absolute ein in der Mitte liegendes Begreifen, nämlich das mathematische, einschieben. Dadurch gewinnen wir den Vorteil, an einer von uns noch völlig beherrschten Wissensart doch gewisse Anfangsgründe jener überirdischen Logik zu studieren.

Die Mathematik nahm bereits in Kants vorkritischer Spekulation — seit der berühmten Preisschrift vom Jahre 1764 — in methodischer Hinsicht eine wichtige Stellung ein; eine ganz andere allerdings als in der nachfolgenden kritischen Periode. Denn in jener Zeit gab Kant die Existenz eines synthetischen Apriori nur auf einem einzigen Gebiete (dem der Mathematik) zu und ließ daneben nur eine analytische Bearbeitung des zuletzt »unauflöslichen« Materials der Erkenntnis und außerdem die reine Empirie gelten. Eine Uebertragung des synthetischen Apriori auf die Philosophie mußte ihm darum damals gleichbedeutend mit den verwerflichen rationalistischen Versuchen der »mathematischen Methode« sein. Darin tritt mit dem Kritizismus eine voll-

Digitized by Google

kommene Aenderung ein. Denn außerhalb der Mathematik gibt es jetzt ein zweites berechtigtes synthetisches Apriori, und zwar in der Philosophie selbst. Aber nun galt es, von diesem nachzuweisen, daß seine Annahme trotzdem nicht einen Rückfall in die »mathematische Methode« mit sich bringe. Und diese Aufgabe konnte jetzt am besten durch Vergleichung der beiden nunmehr bestehenden Arten des synthetischen Apriori gelöst werden. Das Mathematisch-Transzendentale wird darum in der kritischen Epoche nicht wie früher nur dem »analytischen«[1]) Apriori und der bloßen Empirie entgegengesetzt, sondern vor allem dem synthetischen Apriori der Philosophie. Dadurch wird es aber zur scharfen Beleuchtung der transzendentalen Erfahrungsbegriffe und der mit ihnen unauflöslich verknüpften Irrationalität geeignet. So erhält die Mathematik eine ganz neue methodische Bedeutung in dem neuen System der Erkenntnistheorie.

Daß in der kritischen Epoche Kants die Vergleichung philosophischer und mathematischer Vernunfterkenntnis in den Dienst des Irrationalitätsproblems gestellt wird, dafür bietet insbesondere der letzte Teil der Vernunftkritik, die hierfür zu wenig beachtete »transzendentale Methodenlehre«, einen klassischen Beleg[2]). Der Hauptinhalt der unser Problem berührenden methodischen Ausführungen läßt sich dahin zusammenfassen: die für die begriffliche Erkenntnis bestehende Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderem, mithin die Irrationalität, wird in der mathematischen Anschauung überbrückt durch die Möglichkeit der Konstruktion. Die einzelnen Verwirklichungsfälle des mathematischen Begriffs können durch den Begriff selbst erzeugt werden. Vom Begriff des Kreises aus gelangt man durch Konstruktion zur mathematischen Individualität des einzelnen Kreises, dringt also vom Allgemeinen her bis zum letzten Rest des Individuellen vor[3]). Das Anschauliche und Mannigfaltige ist ebenso wie

1) »Analytisch« hier im Sinne Kants, als Gegensatz zu »synthetisch«.

2) S. III, 477—485.

3) Nicht zur mathematischen Individualität gehören die rein empirischen Hilfsmittel der Zeichnung wie Papier, Tinte, Wandtafel, Kreide usw. Vgl. Kant III, 478, VI, 8 f. und Maimon, Versuch üb. d. Transzendentalphilosophie 43, Krit. Unters. 77.

Digitized by Google

der allgemeine Begriff beherrschbar und berechenbar in einer Erkenntnis, die »lediglich auf Quanta« geht[1]). Auch in der Mathematik ist das anschauliche Objekt ein Einzelnes, Konkretes, »Gegebenes«, aber ein apriori, nicht ein aposteriori Gegebenes[2]) wie das Materiale der Empfindung; es ist — ein logisches Unikum! — individuell, einmalig und doch zugleich apriori konstruierbar[3]). Bei dem apriori Gegebenen kann man das Mannigfaltige vom Begriff, von der allgemeinen Regel aus entstehen lassen[4]), bei dem aposteriori Gegebenen dagegen stößt man bei dem Versuch, es entstehen zu lassen, auf den harten Kern logischer Undurchdringlichkeit[5]). So liegen die Verhältnisse von der allgemeinen Regel aus gesehen; aber diese logischen Beziehungen müssen sich auch in ihrer Umkehrung, also von der Mannigfaltigkeit aus betrachtet, bewahrheiten. Im Falle der aposteriorischen Gegebenheit ist dann das Mannigfaltige entsprechend seiner Undurchdringlichkeit für den Begriff auch unauflöslich, im anderen Falle dagegen durchsichtig und auflösbar in die allgemeinen Regeln; denn was unsere eigene logische (konstruierende) Tätigkeit hineingelegt hat, kann sie leicht wieder herausholen. So schauen wir im einzelnen mathematischen Gebilde zugleich den Begriff an.

Diese Beleuchtung durch das Mathematische, diese Gegenüberstellung intuitiv- und diskursiv-transzendentaler Methode verbreitet rückwirkend eine so große und neue Klarheit über den Irrationalitätsgedanken, daß dadurch zugleich die Grundfragen der Vernunftkritik einer schärferen Erfassung zugänglich sind.

---

1) III, 478 unten.

2) Der bei Maimon so wichtig gewordene Terminus »a priori gegeben« bei Kant z. B. III, 98, 481 ff.

3) »Zur Konstruktion eines Begriffs wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein einzelnes Objekt ist, aber nichtsdestoweniger als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß.« 478, ebenso 479 ff. an zahlreichen Stellen. Vgl. Sigwart, Logik, 2. Aufl., I, 263, 389, Rickert, Zur Lehre von der Definition 59.

4) Man denke z. B. an die Natur der mathematischen Formeln; über deren »konkrete Allgemeinheit« vgl. auch Drobisch, Logik, 5. Aufl., 22 f.

5) III, 482, 3. Absatz und 483.

Digitized by Google

Beim diskursiv-transzendentalen Apriori erhebt sich folgende bekannte Schwierigkeit: wenn die transzendentalen Erfahrungsbegriffe, die Kategorien, durch die Kluft der Irrationalität von der empirischen Mannigfaltigkeit getrennt sind, deren sie doch zu ihrer konkreten Erfüllung bedürfen, wie läßt sich dann ihre Anwendung auf die Erfahrungswelt begreifen? Aus dieser Schwierigkeit findet Kant allerdings im »Schematismus« der reinen Vernunft den Ausweg, daß sich zwischen die Kategorien und das rein aposteriorische Element das apriorisch-sinnliche Verbindungsglied der Zeit einschieben lasse. Allein auch durch sie ist eine mittelbare Anwendbarkeit der Kategorien auf das Empirische doch nur insoweit gesichert, als diesen ihr Anwendungsmaterial nicht von der unendlichen Mannigfaltigkeit der Empfindungen geliefert, sondern lediglich durch den apriori gegebenen Stoff (im obigen Sinne, s. S. 46) der Zeit selbst verkörpert wird. Der Schematismus verbürgt also nur ein Vordringen bis zu apriorischen Bedingungen der Sinnlichkeit. Gerade von hier aus aber zeigt sich dann die fatale Verzweigung der Wege. Von der apriorischen Vermittlungsschicht aus gelangen wir nämlich zum Individuellen, Konkreten nur unter der Bedingung, daß dieses ein apriori konstruierbares Mannigfaltiges, also ein mathematisches und d. h. gerade ein außerhalb der empirischen Wirklichkeit Liegendes sei. Nur für diesen Fall ziehen sich uns die apriorischen Bedingungen zur konkreten Besonderung zusammen; dagegen gerade für die Gegenstände, die wir in der Naturwissenschaft zu beherrschen streben, verharren sie — auch nach der Vermittlung durch die Zeit — in unüberwindlich formaler Allgemeinheit. Der Schematismus versöhnt wohl Begriff und Anschauung, aber nicht Begriff und empirische Anschauung, nicht Begriff und individuelle Wirklichkeit. Für die Anwendung auf das Empirische verhilft er uns im Gegenteil nur zu formalen Prinzipien, die von allgemeinem, aber eben darum nicht von individuellem Gebrauch sind, zu obersten Grundsätzen, Analogien, Postulaten; ganz im Gegensatz zur Mathematik, wo sich lauter einzelne Sätze gewinnen lassen, die den Anforderungen des strengen Apriorismus genügen. Begriff + Anschauung apriori, diese unsere Grundbedingung, ist eben in der

Digitized by Google

Mathematik überall, in der reinen Naturwissenschaft nur bei den Grundsätzen anzutreffen. In der Mathematik gibt es einzelne synthetische Urteile apriori, in der reinen Naturwissenschaft nur synthetische Grundsätze apriori. »Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich konstruieren, d. i. a priori in der Anschauung geben, und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale Erkenntnis bekommen. Aber wenn mir der transzendentale Begriff einer Realität, Substanz, Kraft usw. gegeben ist, so bezeichnet er weder eine empirische noch reine Anschauung, sondern lediglich die Synthesis der empirischen Anschauungen (die also a priori nicht gegeben werden können), und es kann also aus ihm, weil die Synthesis nicht a priori zu der Anschauung, die ihm korrespondiert, hinausgehen kann, auch kein bestimmender synthetischer Satz, sondern nur ein Grundsatz der Synthesis möglicher empirischer Anschauungen entspringen«[1]). So wird die klassische Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori erst genau beantwortbar, wenn man den gemäß dem Postulat absoluter Rationalität geforderten Unterschied zwischen Mathematik und reiner Naturwissenschaft berücksichtigt und dabei dem Grundsatze treu bleibt, daß in der Möglichkeit aprioristischer Erzeugung das für transzendentale Aesthetik und Logik gleichmäßig geltende Kriterium für die im einzelnen Fall erreichbare und völlig rationale Einsehbarkeit und Nachweisbarkeit synthetischer Urteile

---

1) III, 483 vgl. 491: ». . . zwar sichere Grundsätze . . . .« ». . . nicht ein einziges direkt synthetisches Urteil aus Begriffen . . . .« 482: ». . . . nichts weiter als die bloße Regel der Synthesis . . . .« 481: »Nun enthält ein Begriff a priori . . . . entweder schon eine reine Anschauung in sich, und alsdann kann er konstruiert werden; oder nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen . . . .« Bereits in der »Einleitung« die charakteristische Unterscheidung, daß mathematische Urteile »insgesamt synthetisch« seien, Naturwissenschaft dagegen synthetische Urteile a priori als »Prinzipien« in sich »enthalte«. 42, 44. Ferner die Gegenüberstellung mathematischer und philosophischer »Analogie«, wonach bei jener sich das fehlende Glied »konstruieren« lasse, bei dieser dagegen aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses selbst folge, 167 f. In der Naturwissenschaft läßt sich darum das Einzelne nicht berechnen wie in der Mathematik.

Digitized by Google

apriori zu suchen ist[1]). Schärfer als in der »Kritik der reinen Vernunft« hat Kant in der »Kritik der Urteilskraft« den Gedanken des Schematismus mit dem der Irrationalität verbunden. Ausdrücklich weist er auf die Schranke der durch den Schematismus vermittelten Anwendbarkeit der Kategorien hin, die nur bis zu »notwendigen« Grundsätzen, nicht aber bis zu »zufälligen« empirischen Gesetzen reiche[2]). Nur vom Postulat absoluter Begreiflichkeit des Individuellen aus ist ferner Kants Ansicht verständlich, die Naturlehre enthalte so viel eigentliche Wissenschaft, als in ihr Mathematik anzutreffen sei. Denn hier wird für ihn wieder der Gedanke entscheidend, daß allein die Mathematik zur Rationalität des Individuellen, die begriffliche Erkenntnis lediglich zur Rationalität eines schematisch Allgemeinen führe[3]).

Die schärfste Herausarbeitung dieser bei Kant immerhin nur angedeuteten Beziehungen der intuitiv-transzendentalen Methode zur Irrationalität findet sich bei Maimon. Da der Nachweis historischer Wirksamkeit eines Problems zur Klärung der Sache selbst dienen kann, sei an dieser Stelle kurz auf das starke Fortwirken des durch die Mathematik kenntlich gemachten Zufallsbegriffs bei diesem Schüler Kants hingewiesen. Die ganze Spekulation Maimons läßt sich nämlich einheitlich begreifen aus der ausschließlichen Beschäftigung mit dem einen Gedanken der Irrationalität[4]). Sein Skeptizismus richtet sich nicht gegen die Allgemeingültigkeit des Apriori — er war ja »Dogmatiker im

---

1) III, 19 (Vorrede zur zweiten Ausgabe).

2) S. V, 189.

3) »Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann . . . . nicht aus bloßen Begriffen erkannt werden.« »Also wird, um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge, mithin um diese a priori zu erkennen, noch erfordert, ... daß der Begriff konstruiert werde. Nun ist die Vernunfterkenntnis durch Konstruktion der Begriffe mathematisch. Also mag zwar eine reine Philosophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff der Natur im allgemeinen ausmacht, untersucht, auch ohne Mathematik möglich sein, aber eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre), ist nur vermittelst der Mathematik möglich.« IV, 360.

4) Der genauere Nachweis dieser Behauptung müßte einer ausführlicheren Darstellung überlassen werden. Durch die hier folgenden Winke und Belege dürfte indessen alles für uns Wesentliche angedeutet sein.

Digitized by Google

Rationalen« — sondern gegen die Begreiflichkeit des Ueberganges vom Rationalen zum Empirischen[1]). Er bezweifelt auch nicht die Verwirklichung des Apriori im Aposteriori, sondern nur die Erkennbarkeit dieser Verwirklichung in irgendeinem einzelnen Falle oder die praktische Anwendbarkeit des Apriori. Die Anwendbarkeit ist geradezu das Problem in Maimons Spekulation. Ihn beunruhigt nicht die Frage »quid iuris« im Sinne Kants, d. h. wie die Geltung der Kategorien für die Erfahrung überhaupt sich begründen lasse (Kants Deduktion), sondern er befürchtet vielmehr, daß die Gesetzgebung des Apriori, deren Rechtmäßigkeit er nicht bezweifelt, praktisch zur Unwirksamkeit verdammt sei, indem das Individuelle, Faktische den allgemeinen Gesetzen sich nicht subsumieren lasse; ihn beunruhigt die Frage »quid facti«[2]). Von diesem Gesichtspunkt der Anwendbarkeit und Darstellbarkeit des Apriori aus wird er wie Kant zu dem Ergebnis gedrängt, daß nur die Mathematik als Vorbild absoluter Rationalität, als ein Gebiet, auf dem wir »Gott ähnlich«[3]) sind, zu gelten habe. Sie allein gewährt durch Konstruktion den Fall einer berechtigten, nämlich durch und durch einsehbaren Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere, einer apriorischen Erzeugung des Individuellen[4]). So wird für Maimon die Anforderung, das Mannigfaltige müsse ein »apriori Gegebenes«, ein apriori Erzeugbares und Beherrschbares sein, zum alleinigen Kriterium des »reellen«, d. h. des zu-

---

1) »Die Philosophie . . . . hat noch keine Brücke aufbauen können, wodurch der Uebergang vom Transzendentalen zum Besonderen möglich gemacht würde.« Ueber die Progressen der Philosophie 16 (1. Abh. der »Streifereien i. Gebiete d. Philos.«).

2) Versuch über die Transzendentalphilosophie 48 ff., 70 ff., 128 ff., 186 f., 192, philosophisches Wörterbuch 167, Progressen 56, Versuch einer neuen Logik 301/2, 330, Kritische Untersuchungen 55 ff., 144.

3) Progressen 20.

4) »Nur die Mathematik kann sich eines Uebergangs vom Allgemeinen zur Erfindung des Besondern rühmen.« Progressen 14, Versuch 20 ff., 49, 82, Progressen 15 ff., Krit. Unters. 23 f., 96 f. Daß der Schematismus zur einsehbaren Anwendbarkeit der Kategorien nur auf ein a priori Anschauliches, nicht auf ein Empirisch-Individuelles führt, wird schärfer herausgehoben als bei Kant, s. Versuch 38 f., 41, Kategorien des Aristoteles 229 ff., Krit. Unters. 119 f., 126 ff.

Digitized by Google

gleich aprioristischen und konkreten Denkens [1]). Viel kühner und rücksichtsloser als Kant selbst zieht er sodann die sich aus einem so radikalen Apriorismus notwendig ergebenden »skeptischen« Konsequenzen. Nur die Mathematik kann reelles Denken enthalten, nicht die Naturwissenschaft. Ausschließlich die mathematischen Begriffe sind von reellem, die reinsten und höchsten Naturbegriffe nur von formalem Gebrauch [2]). Die klare Einsicht, daß der Parallelismus in der nachweisbaren Geltung synthetischer Urteile apriori bei Mathematik und Naturwissenschaft sich nur mit einer Einschränkung durchführen läßt (vgl. oben S. 48), ist ein unbestreitbares Verdienst Maimons. Schärfer als bei Kant prägt sich uns die wichtige Lehre ein, daß man in der diskursiv-transzendentalen Methode mit absoluter, auf Rationalität beruhender Sicherheit bloß bis zu den synthetischen Grundsätzen, nicht bis zu einzelnen Erfahrungssätzen gelangt [3]). —

Nachdem unsere bisherigen Ausführungen gezeigt haben, mit welcher Deutlichkeit die Mathematik als eine von dem Verhängnis der Irrationalität befreite Erkenntnisart den Zufallsbegriff des diskursiv-transzendentalen Erkennens hervortreten läßt, soll im folgenden der Nachweis weiter fortgesetzt werden, inwiefern darum die Logik des mathematischen Begriffs als ein Verbindungsglied zwischen analytischer und emanatistischer Logik angesehen werden darf. Zunächst müssen wir dabei eines Einwandes gedenken, der sich gegen die behauptete Rationalität des Ueberganges vom mathematisch Allgemeinen zum einzelnen Exemplar richten könnte. Sieht man nämlich von den empirischen Hilfsmitteln der

---

1) S. z. B. Streifereien, 3. Abh., 193 ff., Kategorien 208 ff., 249 ff., Logik 404 ff., Krit. Unters. 94 ff.

2) S. z. B. Streifereien 203 ff., Logik 431, Krit. Unters. 55, 94, 109 f., 147.

3) S. bes. Logik 416 f., 430 ff.: »Wir wissen bloß von synthetischen Urteilen in Beziehung auf Objekte einer möglichen Erfahrung überhaupt, nichts aber von synthetischen Urteilen, die sich auf bestimmte Objekte wirklicher Erfahrung beziehen.« 430, Krit. Unters. 150 f. »Erfahrung im strengen Sinne«, d. h. einsehbarer Uebergang vom transzendental Allgemeinen zur empirischen Einzelheit kann deshalb nur eine »Idee« sein. Krit. Unters. 154. Kurze Nachträge zu dieser Skizzierung von Maimons Philosophie am Schluß des IV. und des V. Kap. im 1. Abschn. des zweiten Teiles.

Digitized by Google

Zeichnung einer Figur (wie etwa Papier, Wandtafel, Kreide usw.)[1]) ab, so läßt sich doch nicht leugnen, daß die Größe z. B. des Radius eines Kreises, die zweifellos auch zur mathematischen Individualität (nicht bloß zur empirischen) gehört, durch den Begriff des Kreises apriori nicht bestimmt werden kann. Es ergäbe sich damit eine im Gattungsbegriff des Kreises nicht ausdrücklich vorgesehene unendliche Variabilität wirklicher Kreise, eine irrationale Kluft zwischen begrifflicher Möglichkeit und konkreter Realisierung. Allein dieser Einwurf läßt sich leicht beseitigen. Denn die unendliche Unbestimmtheit und Variabilität, die sich über den empirischen Umfang eines mathematischen Begriffs erstreckt, ist zwar als Tatsache zuzugeben, aber nicht als Gefährdung der Rationalität. Sie ist nämlich eine Variabilität lediglich der Größe nach, und Größenunterschiede sind beliebig beherrschbar und berechenbar[2]). Hat man den Allgemeinbegriff des Kreises, so führt die Konstruierbarkeit nicht nur zum einzelnen Kreis, sondern dehnt sich beliebig über den ganzen empirischen Umfang aus, der eben dadurch in Wahrheit nicht mehr ein empirischer, sondern selbst ein konstruierbarer Umfang ist; ebenso sind in der allgemeinen »Formel« alle Einzelfälle ihrer Anwendung potentialiter enthalten; Begriff und Anschauung nicht nur, sondern auch Begriffsinhalt und Begriffsumfang, sind durch Konstruktion, also durch vollständige Rationalität, miteinander verknüpft. Eine doppelte Abweichung von der analytischen Logik liegt somit hier vor: wir sehen nämlich erstens das Verhältnis des einzelnen Exemplars, wie das aller Exemplare zur Gattung sich ganz anders gestalten als dort, und wir erhalten dadurch, wie sich im folgenden zeigen wird, zweitens ein ebenso abweichendes Verhalten innerhalb des Umfanges, d. h. der Exemplare zueinander oder der Koordination. Kant hat bereits im ersten Hauptteil der Vernunftkritik, in der transzendentalen Aesthetik, beide Punkte berührt.

In den beiden letzten Raumargumenten werden Begriff und Anschauung apriori in der Art miteinander verglichen, daß bei

1) Vgl. oben S. 45 Anm. 3.

2) Ueber die Aufhebung der Irrationalität in der »übersehbaren« mathematischen Mannigfaltigkeit s. Rickert, Grenzen d. naturw. Begriffsbildung, 89—93.

Digitized by Google

dem logischen Begriff nur auf das Verhalten der Gattung gegenüber ihren Exemplaren, bei der reinen Anschauung nur auf das Verhältnis des Raumes zu den Raumteilen Rücksicht genommen wird. Die Exemplare nämlich stehen »unter« dem Begriff, die Raumteile werden in dem »einigen allbefassenden« Raum lediglich als Einschränkungen von ihm angeschaut. Nur »unter sich« und nicht »in sich«[1]) enthält somit die Gattung ihre Exemplare, d. h. diese können aus ihr nicht geschöpft werden, sind durch den ewigen Abstand der Unableitbarkeit von ihr getrennt. Die Irrationalität heftet sich an das begriffliche Verhältnis des »Unter«, nicht an das anschauliche des »In«, an die begriffliche Allgemeinheit (universalitas), nicht an die anschauliche Allheit (universitas)[2]).

Allein diese Gegenüberstellung des Anschaulichen und des Begrifflichen hört sofort auf befriedigend zu sein, sobald man bedenkt, daß auch innerhalb der begrifflichen Erkenntnis eine universitas vorkommt, ein Analogon der Beziehung zwischen Teil und Ganzem, nämlich die zwischen einzelnem Exemplar und Gesamtheit des empirischen Umfangs. Jedoch auch von dieser universitas, nicht nur von der universalitas, ist nach Kants Ausführungen die Anschauungstotalität genau unterschieden. Die Gesamtheit des Umfangs eines Begriffs nämlich bildet ein zusammenhangsloses Aggregat[3]), der Raum hingegen nicht ein aus diskreten Einheiten zusammengesetztes kollektives (»compositum«), sondern ein kontinuierliches Ganzes (»totum«), ein Ganzes, das nicht Produkt, vielmehr Voraussetzung der einzelnen Teile ist, die darum nicht als selbständige isolierte Einheiten, sondern nur als Einschränkungen des Raumes gedacht werden können[4]).

---

1) III, 60. »Der niedere Begriff ist nicht in dem höheren .... doch unter demselben enthalten.« VIII, 96. vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Phil., Jubiläumsausgabe, IV, 369.

2) S. dazu Vaihinger, Kommentar II, 212.

3) Vgl. oben S. 31 f.

4) S. die zahlreichen interessanten Belege bei Vaihinger II, 216 f. Von der Zeit gilt dasselbe wie vom Raum; die Zahlenreihe unterscheidet sich vom bloßen »compositum« durch die Berechenbarkeit der Beziehungen zwischen ihren gleichartigen Elementen.

Digitized by Google

Um den Vergleich analytischer und mathematischer Logik weiter fortzusetzen, können wir diese Ergebnisse der transzendentalen »Aesthetik« so umformen, daß sie die Sprache der transzendentalen »Methodenlehre« annehmen, daß also die Entgegensetzung von reiner Anschauung und Begriff wieder in die vergleichende Untersuchung zweier Begriffsarten, in die Nebeneinanderstellung des Begriffs vom Intuitiven und des diskursiv gebildeten Begriffs vom empirisch Wirklichen, einmündet. Denn ebenso wie Kant in der »Methodenlehre« zum Zwecke der Methodenvergleichung innerhalb des Mathematischen noch zwischen Begriff und Anschauung, Allgemeinem und Besonderem unterscheidet, so läßt sich auch zweifellos unbeschadet der richtigen Einsicht, daß der »allgemeine« Raum reine Anschauung und nicht Begriff ist, trotzdem vom Raum und von den einzelnen Räumen ein Abstraktionsbegriff »Raum« bilden [1]). Alle räumlichen Gebilde einschließlich des Gesamtraumes würden dann in logischem Sinne den Umfang dieses Begriffes ausmachen; für die Beziehungen der Begriffsexemplare zueinander, also für die logische Struktur ihrer Koordination wäre dabei die vorher erwähnte Kontinuierlichkeit des Raumes von entscheidender Bedeutung. Die zuletzt vorgenommene Entgegensetzung kollektiver und kontinuierlicher Totalität ließe sich nämlich sodann in die transzendentale Vergleichung analytischer und mathematischer Logik in der Weise hineinarbeiten, daß man sie als Gegenüberstellung der beiden Umfangsarten eines analytisch-logischen und eines mathematischen Begriffs auffaßt. Halten wir mit dieser Kontinuierlichkeit des mathematischen Begriffsumfanges außerdem seine vorher erläuterte »Konstruierbarkeit« (s. S. 52) zusammen, so wird uns sofort der ganze Unterschied von mathematischer Koordination der einzelnen Exemplare und dem Verhalten der einzelnen Fälle sonstiger Gattungsbegriffe klar. Denn der Koordination mathematischer Gebilde haftet nicht die Isoliertheit an, die wir bei sonstigen Begriffsexemplaren feststellen mußten, sondern der empirische Umfang eines mathematischen Begriffs läßt sich vielmehr als ein festes Gefüge, als ein

1) Vgl. Vaihinger II, 209.

Digitized by Google

starres System vorstellen, in dem jedes Einzelne mit jedem andern durch eindeutige, anschauliche Beziehungen in dem einen mathematischen Raum verbunden ist. Der mathematische Umfang ist nicht ein Aggregat, sondern ein anschauliches, durch Konstruierbarkeit nach allen Richtungen in sich verbundenes Nebeneinander bestimmter räumlicher Verhältnisse[1]). Das Vorbild, den letzten Grund und den vereinfachten Fall alles übrigen geometrischen Verhaltens weist der mathematische Begriff des Raumes selbst auf. Dessen Umfang nämlich bildet nicht nur einen Gegensatz zu aggregatartiger Vereinzelung, sondern nimmt außerdem noch dadurch eine besondere Stellung ein, daß seine einzelnen Exemplare, die Räume, nicht nur ein starres System bilden, sondern in ihrer Gesamtheit wiederum ein jedem einzelnen gleichartiges kontinuierliches Ganzes ausmachen, dessen durch Einschränkung erst entstandene Teile sie sind.

Es mag künstlich, vielen vielleicht sogar irreführend erscheinen, wenn in dieser Weise bei anschaulichen Gebilden noch zwischen Begriff und Anschauung, Allgemeinem und Besonderem unterschieden wird. Nichtsdestoweniger hat Kant selbst (ebenso Maimon) diese Unterscheidung durchgeführt und ihre Zweckmäßigkeit für die kritischen Probleme glücklich dargetan. Nur unter diesem Gesichtspunkt ist es ferner auch ausführbar, Kants auf verschiedene Stellen verteilte Erörterungen über die Logik der Mathematik so einheitlich zusammenzufassen, wie es in unserer Darstellung versucht wurde. —

Mathematische Subordination und mathematische Koordination werden sich uns als vorbildlich für die emanatistische Logik erweisen. Auch nach der Ansicht dieser soll sich aus dem Begriffsinhalt jeder einzelne Verwirklichungsfall sowie der ganze Umfang konstruieren lassen, soll ferner der Umfang als ein in sich verbundenes Ganzes gedacht werden. Zwar die letzte geheimnisvolle Konse-

1) Mit Recht nennt Vaihinger II, 213 Lotzes Ausführungen (Mikrokosmus 3. Aufl. III, 494 ff., Metaphysik 2. Aufl., 197—199) eine »Weiterbildung« der Kantschen Lehre. Der Allgemeinbegriff »stiftet« nach Lotze »keine inhaltvolle Beziehung« zwischen seinen einzelnen Exemplaren, das »Gesetz des Nebeneinander« dagegen gestattet gar nicht, irgendeinen Fall seiner Anwendung zu denken, der »isoliert wie in einer Welt für sich existierte«.

Digitized by Google

quenz, bis zu der sich, wie später gezeigt wird, der Emanatismus versteigen kann, die Identifikation des Inhalts und Umfangs und die sich daraus ergebende Folgerung, daß das den Umfang umspannende Band in dem bloßen Inhalt des Begriffs selbst gesucht werden müsse, wird in der Mathematik nicht vollkommen erfüllt; aber immerhin erscheint die konstruktive Herstellung des ganzen Umfangs als der des Inhalts gleichartig, als ihre bloße Fortsetzung und als potentiell in ihr enthalten[1]). Also nur an ein unmittelbares Enthaltensein der Exemplare im Begriffsinhalt darf noch nicht gedacht werden.

Das lehrreiche logische Zwischenstadium der Mathematik dürfte darum durch folgende abschließende Sätze zu charakterisieren sein: die Kluft der Irrationalität zwischen Begriff und Anschauung ist hier beseitigt, die Vereinzelung der Exemplare aufgehoben, eine Identität von Allgemeinem und Besonderem, Inhalt und Umfang dagegen noch nicht anzunehmen.

D. Die ideale Logik des intuitiven Verstandes.

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, daß nach Kant sich die spekulative Vernunft gemäß dem Unterschied intuitiver und diskursiver Methode in zwei Richtungen bewegt und dadurch in ein an die Irrationalität gebundenes und in ein von ihr befreites Erkennen zerfällt. Da aber das Individuelle der empirischen (qualitativen) Wirklichkeit ganz außer dem Bereich der reinen Größenlehre liegt, so ist die Unbegreiflichkeit des Empirischen nur unschädlich für die Mathematik, nicht aber von ihr überwunden, folglich überhaupt unüberwindlich für das menschliche Begreifen. Diese Unzulänglichkeit der Erkenntnis hat Kant, wie an anderer Stelle schon bemerkt wurde[2]), eindringlich zum Bewußtsein gebracht durch die dagegen gehaltene Fiktion eines göttlichen Verstandes. Im »intuitiven« Vernunftgebrauch der Mathematik fehlt die Irrationalität, im intellectus intuitivus ist sie überwunden. Man kann sich den letzteren darum als ein Erkennen der Wirklichkeit nach Analogie der Mathematik denken.

---

1) Man denke wieder an das Wesen der mathematischen Formel!
2) Vgl. oben S. 44.

Digitized by Google

Wie die mathematische Intuition lediglich mit reinen Größen arbeitet, ganz ebenso müßte ein intuitiver Verstand mit aller Wirklichkeit verfahren[1]). Es ist deshalb tief begründet, wenn uns nicht nur in der emanatistischen Logik, sondern auch in der kritischen Vorstellung eines intuitiven Verstandes mathematische Analogien begegnen.

Wer wie Kant die Zufälligkeit oder Irrationalität der empirischen Wirklichkeit im kritischen Sinne behauptet, vereinigt mit ihr nicht wie der dogmatische »Irrationalist«[2]) den Ungedanken einer absoluten Unvernünftigkeit des in der Vernunft nicht aufgehenden Individuellen, sondern er stellt nur fest, daß an diesem irrationalen Rest auch die Erklärung ihre Grenze findet, die noch am tiefsten einzudringen vermag, nämlich die transzendentale Erklärung der Erkenntniskritik. Die eben erwähnte Aufstellung einer Idee des vollkommenen Wissens bedeutet darum nichts weiter als einen die Relativität des Zufallsbegriffs notwendig begleitenden Hintergedanken; zugleich allerdings auch das untrügliche Anzeichen des Eingeständnisses einer für uns unübersteiglichen Schranke. Die Zufälligkeit ließe sich nunmehr auf verschiedene Weise transzendental beleuchten: erstens durch den Hinweis auf die logische Struktur unseres Erkennens, also auf die Tatsache der Unableitbarkeit des Besonderen aus dem Allgemeinen; zweitens durch die kontrastierende Entgegenhaltung eines Erkennens, dem die Mängel unseres diskursiven Verstandes nicht mehr anhaften. Als dritte Beleuchtungsart käme freilich die Mathematik in Betracht. Da diese aber mehr eine Sphäre außer als über der Irrationalität darstellt und, unabhängig von ihrer Verwendbarkeit für die erkenntniskritischen Zwecke der Vergleichung, eine selbständige Bedeutung besitzt, die Idee einer unbe-

---

1) Vgl. Maimon, Progressen 36: »Gott bringt die Objekte der Natur auf eben die Art wie wir die Objekte der Mathematik durchs reelle Denken, d. h. durch Konstruktion hervor.« Ebenso charakterisiert Schopenhauer WW (Grisebach) III, 151 Anm. die nach intuitiver Logik gedachte Platonische Idee: »Die Platonischen Ideen lassen sich allenfalls beschreiben als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären.« Vgl. auch Kant VI, 467 f.

2) Windelband, Gesch. d. neuer. Phil. II, 345 f.

Digitized by Google

grenzten Erkenntnis dagegen in einem streng kritischen System ausschließlich zum Behufe transzendentaler Vergleichung ersonnen wird, so ist klar, daß diese Idee in einem noch viel engeren Sinne als die Mathematik einen Hilfsbegriff zur Erfassung der »Zufälligkeit« des Empirischen abgeben muß.

Kant hat diesen Zusammenhang der Idee mit dem Problem des Individuellen durchaus beabsichtigt und ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es gerade die Reflexion auf die Irrationalität des materiellen Erkenntnisfaktors ist, durch die wir zu dem Gedanken eines »Ganzen der Erfahrung« fortgetrieben werden [1]). So bedeutet ihm denn auch die Idee des »Unbedingten« die vollendete Aufhebung der Irrationalität, den Triumph der »Notwendigkeit« über die gänzlich verdrängte Zufälligkeit [2]). »Notwendigkeit« erhält dadurch eine andere Bedeutung, die der neuen Behandlungsart der Zufälligkeit entspricht. Sie bezeichnet nicht das für uns Rationale, also die Sphäre des Formalen, sondern die absolute Rationalität, neben der es gar keine Zufälligkeit mehr geben soll; mithin nicht den auch für uns bestehenden Gegensatz zur Sphäre des Unbegreiflichen, sondern den in die Unendlichkeit verlegten absoluten Ersatz des Zufälligen (vgl. oben S. 41, Anm. 3). Unter Zufälligkeit ist stets dieselbe transzendentale Eigentümlichkeit gemeint, aber je nachdem man sie transzendental beleuchtet, kann man sie als Gegensatz zur Notwendigkeit in dem einen oder anderen Sinne betrachten. Diese Doppeltheit der kritischen Betrachtungsweise, unter die bei Kant die Zufälligkeit fällt, mit dieser entsprechenden zweifachen Entgegensetzung einer Notwendigkeit, ist viel zu wenig beachtet worden. Da man den logischen Zufallsbegriff bei Kant, wie er aus der Prüfung der Erkenntniskraft des reinen Verstandes entspringt, übersah, wurde die »Zufälligkeit«, soweit man sie überhaupt beachtete, meist nur in dem zuletzt besprochenen Sinne gewürdigt und lediglich als Abstand von der Idee, d. h. als Begriff gefaßt, der sich nur durch einen Ausblick auf die Ansprüche der Vernunft verstehen läßt [3]).

1) S. III, 399. 2) S. z. B. 388 ff., 419 ff., V. 415.

3) Es ist besonders ein Verdienst Cohens, auf den Zufallsbegriff von dieser einen Seite her aufmerksam gemacht zu haben, s. Kants Theorie der

Digitized by Google

Am glücklichsten hat Kant die Zufälligkeit in dieser letzteren Hinsicht durch die Fiktion einer »intellektuellen Anschauung«, eines »intuitiven Verstandes« zu erläutern gewußt. Schon aus der Bezeichnung läßt sich der Sinn dieses kritischen Hilfsbegriffes erraten. Eine Ueberwindung der Irrationalität nämlich kann nur mit gleichzeitiger Aufhebung des Dualismus von Begriff und Anschauung gedacht werden [1]). Für den besonnenen Kritiker liegt die Beseitigung dieser Spaltung unseres Erkennens erst in der Unendlichkeit. Aber trotzdem muß man andrerseits sagen, daß der Idee gegenüber dieser Dualismus selbst, diese ganze Organisation unseres Denkens, doch wiederum einen Schein von Vergänglichkeit und Relativität erhält. Ja sogar die transzendentalen Allgemeinbegriffe müssen im idealen Erkenntniszustande als wegfallend gedacht werden, und Kant hat ausdrücklich erklärt, daß für einen intuitiven Verstand die Synthesis des Mannigfaltigen als »besondrer Aktus« bedeutungslos werden müßte [2]). In der Idee einer vollendeten Erkenntnis wäre das Gegensatzpaar des Allgemeinen und des Besonderen gänzlich verdrängt durch das andere des Teils und des Ganzen, des Endlichen und des Unendlichen. Die vollständige

Erfahrung, 2. Aufl., 499 f., 502 ff., ferner 506 f., 522 ff., Begründung der Ethik, 30 ff., ». . . es ist die unvermeidliche Aufgabe der Vernunft; es ist die Bedeckung des Abgrundes, den die intelligible Zufälligkeit aufdeckt.« 34, Aesthetik 118 f. Worin aber diese »intelligible Zufälligkeit« besteht, wird bei Cohen nicht durch die Unableitbarkeit des Materialen aus dem Formalen klar gemacht. Cohen zeigt ferner auch, daß die Idee einer »systematischen Einheit« im Zusammenhang mit dem inhaltlichen Erkenntnisfaktor steht, s. Theor. d. Erf. 508 ff. Hier wird der Gedanke der Zufälligkeit im Sinne der Unerklärbarkeit aus dem Formalen allerdings gestreift, aber wieder nicht ausdrücklich hervorgehoben, daß es sich dabei um die logischen Beziehungen zwischen Besonderem und Allgemeinem handelt, vgl. noch 556 ff., Begründ. d. Aesthetik 113 f., ferner Theor. d. Erf. 524 ff., Ethik 65 ff. Auch Stadler hat in seinen vortrefflichen Ausführungen über das Zufallsproblem bei Kant dieses hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte der Idee verständlich gemacht und es deshalb zu den Fragen gerechnet, die »nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheimfallen«. Kants Teleologie, bes. 61 ff. Die rein logische Begründung bei Kant wird bei ihm auch nur gestreift, s. 63 f., vgl. 32 f., 54.

1) S. z. B. III, 79, 117 ff., 123, 129 ff., V, 415 ff., 419 f., 421. An der letzten Stelle kommt das kritische Motiv vorzüglich zum Ausdruck: der intellectus archetypus nur »in der Dagegenhaltung« unseres diskursiven Verstandes!

2) S. III, 119, 123.

Digitized by Google

Durchdringung des Individuellen, die radikale Vertilgung des irrationalen Elementes, kann nur als abgeschlossenes »Ganze der Erfahrung« gedacht werden, nicht als universalitas, sondern als universitas [1]), in der das Einzelne eine bestimmte Stelle einnimmt und nicht wie bei der diskursiven Verstandeserkenntnis in einer »Unbestimmtheit« gegenüber dem Begriffe schwebt [2]). »Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er in seinem Erkenntnisse z. B. der Ursache eines Produkts vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts bestimmt.« »Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht, wie der unsrige, diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen« [3]). Ueberall, wo Kant die logische Struktur dieses Erkenntnisideals zu zeichnen versucht, drängen sich ihm mathematische, insbesondere räumliche Analogien auf. So wird das Verhältnis des Einzelnen zum »All der Realität« — genau so wie das Enthaltensein des Raumteils im Raum — der Subsumtion des Besonderen unter den Begriff entgegengesetzt [4]). So soll die der Totalität eingegliederte Einzelwirklichkeit nicht als selbständige Größe, sondern nur als Glied des Ganzen gedacht, das Ganze nicht von den Teilen, sondern die Teile vom Ganzen abhängend vorgestellt werden, genau wie der Raumteil nur durch Einschränkung des Einen Raumes entsteht [5]). In dieser Logik eines intuitiven Ver-

---

1) S. 262, 394, vgl. oben S. 53, Anm. 2.

2) 393, vgl. 394, 396 ff.

3) V, 420.

4) »Also ist der transzendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anderes, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach unter sich, sondern sie in sich begreift.« III, 396.

5) S. besonders V, 420, 421. Weitere Stellen bei Vaihinger, Kommentar II, 220.

Digitized by Google

standes gilt Spinozas Satz: omnis determinatio est negatio[1]). Da ferner alle Teilrealitäten untereinander und zum Ganzen in festen Beziehungen stehen, so bildet diese »organische«[2]) Erkenntniseinheit, ebenso wie das anschauliche Nebeneinander im mathematischen Raum, den schärfsten Gegensatz zu der aggregatähnlichen Vereinzelung der Exemplare eines Begriffs. Eben deshalb dürfen wir nach Kant, entsprechend unserer beschränkten, nicht-intuitiven Erkenntnis, die Welt nicht als Totalität fassen, da wir dem Einzelnen wohl das Allgemeine, nicht aber das abgeschlossene Ganze entgegenzusetzen haben.

So postuliert der kritische Philosoph für die Idee ein Stadium der Erkenntnis, das der unkritische — »emanatistische« — Logiker schon für uns herbeizuführen wähnt.

II. Kapitel.

Hegels emanatistische Logik.

War Kant nur ein konsequenter Vertreter der analytischen Begriffstheorie, so tritt uns in Hegel nicht bloß ein Anhänger, sondern zugleich der klassische Vollender der emanatistischen Logik entgegen. Denn so sehr wir auch in der kraftvollen Bildung und Verwertung einer neuen Art von Kulturbegriffen einen revolutionären und höchst zukunftsreichen Anfang erblicken mußten (s. d. Einleitung), in der Theorie des Begriffs scheint uns Hegel gleichwohl ein Ende zu bedeuten, über das man nie wird hinausgehen können[3]). —

Durch vielfache Andeutungen aus den vorherigen Abschnitten sind wir in den Stand gesetzt, einige Elemente der emanatistischen Logik von vornherein zu erwarten und zu postulieren. So kann es für uns nichts Auffallendes mehr haben, wenn wir bei Hegel den von seinen ersten bis zu seinen allerletzten Schriften unaufhörlich sich wiederholenden Vorwurf gegen die Kantsche

1) S. bes. III, 396.

2) S. V, 420.

3) Die folgende Darstellung verfolgt lediglich den Zweck, aus der Gesamtheit von Hegels logischen Lehren den »emanatistischen« Charakter der Begriffstheorie herauszuheben.

Digitized by Google

Philosophie antreffen, daß in ihr ein unerträglicher Zwiespalt in das Erkennen hineingetragen werde durch Entgegensetzung des reinen Begriffs, der »absoluten Leerheit«, des »Unendlichen« und des Empirisch-Konkreten, des Endlichen, aus dem der Begriff doch erst seinen ganzen Inhalt durch Abstraktion erhalte [1]). Die kritische Lehre wird der Standpunkt der Entzweiung [2]) genannt, auf dem ein »gleichgültiges« Gegenüberstehen, eine völlige Entfremdung von Form und Inhalt notwendig erfolge [3]). Wo einmal die absolute Totalität durch die isolierende Tätigkeit der Reflexion und Abstraktion in die »Reflexionsprodukte« des Unendlichen (Begriff) und Endlichen gespalten ist, da wird, wie Hegel richtig erkennt, die Kluft der Irrationalität unentrinnbar. »Vom Unendlichen gibt es keinen Uebergang zum Endlichen, vom Unbestimmten keinen Uebergang zum Bestimmten« [4]). Alle Grundvoraussetzungen der analytischen Logik sehen wir hier bekämpft: den Charakter der abstraktiven Analyse selbst, die Inhaltsarmut des Begriffs, die Irrationalität und den Dualismus. Letzterer werde durch den unendlichen Progreß und das »absolute Jenseits« der Idee nur »beschönigt«, nicht überwunden [5]). Hegel beansprucht die Logik des intellectus intuitivus für uns, an Stelle des Dualismus fordert er die »absolute Mitte« des anschauenden Verstandes. In der Aufstellung dieser Idee sieht er deshalb auch den einzigen »Keim des Spekulativen« im kritischen System und hebt ausdrücklich hervor, daß dadurch in der Kritik der Urteilskraft »der Gedanke eines anderen Verhältnisses vom Allgemeinen des Verstandes zum Besonderen der Anschauung« er-

---

1) S. Hegels Werke I, 9 ff., 13 ff., 34 ff., 47, 50 f., V, 19 ff., 47 vgl. VI, 398.

2) I, 177, der »formale Idealismus«, »Dualismus« z. B. I, 31, 35.

3) Das »äußerliche«, »gleichgültige«, d. h. eben logisch nicht einsehbare Verhältnis von Form und Inhalt wird beständig gerügt. Zur »formalen Identität« des Selbstbewußtseins »muß ein Plus des Empirischen, durch diese Identität nicht Bestimmten, auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten.« I, 46, vgl. 120 und sonst.

4) Ibid. 255. Ueber eine analoge Auseinanderreißung von Form und Inhalt in der Moralphilosophie Kants und Fichtes, s. z. B. 350 ff., 357 f.

5) S. z. B. I, 47 f., 129 f., 137, 155, 177, 225, 245, III, 142 ff., 270 f., V, 23, 238 f.

Digitized by Google

reicht sei, »als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zugrunde liegt«[1]).

Die Logik des »bornierten Verstandes«[2]) führt notwendig zu einem »Realismus der Endlichkeit«, für den es nur ein absolut gesetzes Empirisches gibt, das sich in einem ihm entgegengesetzten Begriff in unsäglich verdünnter Gestalt widerspiegelt[3]). Dieser Nominalismus hängt auf das Engste mit den kahlen Begriffsabstraktionen zusammen, denn je leerer einem der Begriff wird, desto mehr begeistert man sich an den schönen Konkretheiten des Empirischen[4]). Die echte Philosophie dagegen wählt nicht die empirische Wirklichkeit, sondern das wahrhaft Allgemeine zum Prinzip und vermag in der wahren »Aprioriität« die »Möglichkeit der Aposteriorität selbst«[5]), in der Unendlichkeit den Keim alles Einzelnen und Endlichen zu finden. Dieser Forderung kann allerdings nur dann genügt werden, wenn man, anstatt Generelles und Partikuläres zu trennen und einander zu entfremden, den Ausgangspunkt bei der »Identität«, »Indifferenz«, Durchdringung beider nimmt, also bei einem Prinzip, das nicht ein Allgemeines, sondern ein reales Ganzes, nicht eine »formale«, sondern eine »organische Einheit«[6]), eine geschlossene Totalität alles unter und zugleich in ihm Befaßten darstellt. So ist es immer grade das Problem des Dualismus und der aus ihm hervorgehenden Irrationalität gewesen, durch das Hegel die Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit der bisherigen Logik schöpfte und durch das er von Anfang an zu dem Versuch einer rein logischen Ueberwindung der Irrationalität angetrieben wurde.

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, zu verfolgen, wie die Schöpfung einer neuen Logik, insbesondere einer neuen Lehre vom Begriff, in allmählichem Fortschritt immer stärker als notwendige Aufgabe von Hegel empfunden wird. In seinen ersten Schriften nämlich

---

1) I, 33, 39 ff., VI, 116 ff., vgl. V, 26.
2) I, 38.
3) S. bes. I, 9 ff., 13 f.
4) S. V, 19 f.
5) Auch dafür fänden sich bereits Ansätze bei Kant, s. I, 33.
6) S. über diesen Gegensatz z. B. I, 42, 44, 244, vgl. V, 27 und sonst häufig.

Digitized by Google

läßt er es sich noch mit einer Polemik gegen die Art des Kantschen Philosophierens genügen, und an die Stelle der Spaltung von Begriff und Anschauung weiß er im wesentlichen noch nichts anderes zu setzen als das Schellingsche Absolute, das er auch als »Totalität« oder »System« im Gegensatz zur bloß begrifflichen, formalen Einheit charakterisiert. Eine neue Fassung des »Begriffs« setzt er jedoch der Begriffstheorie der analytischen Logik noch nicht entgegen. Dann aber — den Wendepunkt bezeichnet die »Phänomenologie« — bricht immer klarer die Ueberzeugung durch, daß zur Lösung des Irrationalitätsproblems auch das Absolute im Sinne der spekulativen Philosophie nicht ausreicht. Denn mag es immerhin keine bloß formale Identität bedeuten wie der leere Begriff, sondern eine Totalität, so ist es doch als fertiges, starres Ganzes gedacht, eine höchst unfruchtbare Totalität, und das Hervorgehen des Endlichen aus diesem Unendlichen ist ebenso undenkbar, wie das Hervorgehen des Einzelnen aus dem Allgemeinen [1]). Bei der »Starrheit« des Absoluten, der »unbewegten Identität« der Spinozistischen Substanz ist die einzelne Modifikation »verschwindend«, nicht »werdend«, der »Fortgang des Absoluten zur Unwesentlichkeit« ebenso unbegreiflich wie der transzendentallogische Zufall, die Substanz selbst gleichsam nur der »finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt« [2]). Wie die Irrationalität des Besonderen das ungelöste Rätsel der analytischen Logik, so ist das Problem des Endlichen die Klippe der akosmistischen Metaphysik [3]). Es muß darum — was kein früherer Denker je gewagt hatte — in das Prinzip selbst eine ursprüngliche Wandelbarkeit als Grund aller Veränderung verlegt werden. Das Starre muß in Bewegung versetzt, das Fertige in einen Entwicklungsprozeß hineingezogen, das Substantielle muß zum »Subjekt« erhoben

---

1) Die Andeutung eines von Schelling abweichenden Standpunktes schon 1801 s. I, 177, Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Phil. VIII, 242, vgl. VII, 145. Die berühmte Stelle in der Vorrede der »Phänomenologie« II, 13 f., Kuno Fischer, VIII, 292 f.

2) III, 296, IV, 196 f., VI, 303.

3) Vgl. VI, 300.

Digitized by Google

werden, damit es als wahrer »Begriff« im neuen Sinne[1]) alles Einzelne wahrhaft durchdringe. Es genügt nicht, daß wie in Kants Idee eines intuitiven Verstandes und bei dem metaphysischen Gedanken eines Absoluten das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen einfach vernichtet und durch das des Endlichen zum unendlichen Ganzen ersetzt wird. Es muß vielmehr an die Stelle nicht bloß der früheren Logik, deren Unhaltbarkeit für Hegel ja bereits in der ersten Phase seiner philosophischen Entwicklung feststand, sondern auch der bisherigen emanatistischen Metaphysik[2]) die emanatistische Logik des sich dialektisch bewegenden Begriffs gesetzt werden. Nur wenn die Begriffe selbst sich wandeln, wenn in sie das Werden und die unendlich schmiegsame Abstufbarkeit des Lebens verlegt wird, verschwinden die abgehackten Begriffe alten Stils, an denen die Wirklichkeit niemals gemessen, mit denen sie niemals ausgeglichen werden kann[3]). Der Begriff wird dann seine eigene Selbstverwirklichung in der »Erscheinung«, jede einzelne Wirklichkeit eine Phase der Begriffsentwicklung, eine »Stelle des Ganzen«, aber eines »Ganzen der Bewegung[4])«. Nur bei dieser Auffassung ist gleichzeitig die transzendentallogische Irrationalität und der metaphysische Akosmismus vermieden. Denn aus der innigen Durchdringung des »sich selbst bewegenden Gedankens« und der einzelnen emanatistisch daraus folgenden konkreten Realisation[5]) ergibt sich die dialektisch »vermittelte«

1) II, 14, III, 55, V, 9.

2) Auf die »orientalische Vorstellung der Emanation« geht Hegel bei Besprechung des Spinozismus ein, IV, 197.

3) S. bes. V, 48 ff. ». . . . Dies Fixe besteht in der betrachteten Form der abstrakten Allgemeinheit; durch sie werden sie« (sc. die Bestimmtheiten) »unveränderlich«. »Wenn nun am reinen Begriffe diese Ewigkeit zu seiner Natur gehört, so waren seine abstrakten Bestimmungen nur ihrer Form nach ewige Wesenheiten; aber ihr Inhalt ist dieser Form nicht angemessen; sie sind daher nicht Wahrheit und Unvergänglichkeit«, sondern müssen sich »auflösen« lassen und in ihr Gegenteil »übergehen«.

4) II, 36 f., 42, VI, 318, 367.

5) Die Identität des Endlichen und Unendlichen schon in den ersten Schriften, s. z. B. I, 148; später kehrt der Gedanke fortwährend wieder (s. z. B. II, 328 und sonst), nur modifiziert durch den Gesichtspunkt der dialektischen Bewegung, z. B. VI, 390 f.

Digitized by Google

völlige Rationalität[1]) des Ueberganges vom Unendlichen zum Endlichen, und andererseits verschwindet das Endliche nicht im Absoluten, sondern stellt ein notwendiges »Moment« im Prozesse des Ganzen dar[2]).

Durch diese Begriffslehre wird Hegel zu dem der analytischen Logik entgegengesetzten Ergebnis gedrängt, daß je allgemeiner der Begriff ist, er desto konkreter sein müsse, daß mit dem Umfang der Inhalt wachse[3]), die höchste Stufe des Allgemeinen zugleich die höchste Stufe der Konkretheit darstelle[4]). »Allgemeinheit« in Hegels Sinne bedeutet gleichzeitig die Anwendbarkeit auf eine Menge von Exemplaren als logische Qualität des Begriffsinhalts und das die Exemplare realiter umfassende Sich-Erstrecken über die Umfangsgesamtheit, wodurch also die Identität von Inhalt und Umfang gelehrt wird. Hegel warnt deshalb davor, das »abstrakt Allgemeine«, »bloß Gemeinschaftliche« mit dem »wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen« zu verwechseln[5]). Vom abstrakt Allgemeinen ist das Besondere durch den Abstand der Unbegreiflichkeit getrennt, mit dem wahrhaft Allgemeinen dagegen nach Art der emanatistischen Vorstellung verschmolzen. »Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sei das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloß als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts, zurückgegangen ist«[6]).

Die Beziehungen der Hegelschen Logik zum Irrationalitätsproblem müssen jetzt klar geworden sein. Das Verlangen nach

---

1) Die Dialektik steht im Dienste eines absoluten Rationalismus. S. V, 330: kein Objekt, das von der dialektischen Methode »nicht durchdrungen werden könnte«; 25 f.: »Herleitung des Reellen« aus dem Begriff, vgl. 20 f.

2) S. II, 48 und die Zitate ob. S. 65 Anm. 4.

3) VI, 316 vgl. V, 41, 349, 352 ». . . . der sich begreifende Begriff, das Sein als die konkrete, ebenso schlechthin intensive Totalität.«

4) VIII, 435.

5) II, 359 ff., III, 320 ff., V, 39—42, 64, 334; ebensowenig wie den abstrakten Begriffsinhalt darf man den Umfang im gewöhnlichen Sinne, die »Allheit«, mit der wahren Allgemeinheit verwechseln, s. V, 97, VI, 339.

6) VI, 409.

Digitized by Google

absoluter Begreiflichkeit alles Einzelnen, völliger Ableitbarkeit aus Vernunftprinzipien erweist sich zunächst als spekulativer Beweggrund, dem Begriff das rein logische Merkmal zu verleihen, daß er inhaltsreicher sei, als jeder unter ihn subsumierbare Einzelfall seiner Realisierung; denn nur unter dieser Voraussetzung kann die wegen ihrer Gleichgültigkeit gegen das Konkrete und Einzelne absolut verwerfliche Leerheit vermieden werden bei gleichzeitiger Wahrung der »Allgemeinheit« des Begriffs; aus demselben Erfordernis einer alles Einzelne durchdringenden Rationalität ergibt sich sodann das Merkmal dialektischer Selbstbewegung und schmiegsamer Konkretheit. Was aber reicher ist als alle empirische Wirklichkeit, muß ferner ebenso real oder vielmehr von höherer Realität sein; es ergibt sich daraus die Eigenschaft metaphysischen Eigenlebens, eine höhere Wirklichkeit als Ueberbau über der bloß empirischen, und es folgt daraus, daß der dialektische Prozeß zugleich Weltprozeß, die Logik zugleich Metaphysik und Ontologie ist. Umgekehrt verband sich uns ja mit der Inhaltsarmut des Abstraktionsbegriffs die Unfähigkeit zu selbständiger Existenz. Hegel hat diese Verbindung des rein logischen Emanatismus mit der metaphysischen Rangordnung der Realitäten an vielen Stellen vorzüglich zum Ausdruck gebracht, am besten in der »Enzyklopädie«: »Es ist verkehrt, anzunehmen, erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinterdrein komme unsere subjektive Tätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abstrahierens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde. Der Begriff ist vielmehr das wahrhaft Erste... In unserem religiösen Bewußtsein kommt dies so vor, daß wir sagen, Gott habe die Welt aus nichts erschaffen, oder, anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge seien aus der Fülle der göttlichen Gedanken und der göttlichen Ratschlüsse hervorgegangen«[1]).

1) VI, 323 vgl. 316: »Allerdings ist der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche schöpferische Form, welche die Fülle des Inhalts in sich beschließt und zugleich aus sich entläßt.«

Digitized by Google

Da es nur unsere Aufgabe war, das rein logische Gerippe von Hegels Begriffslehre aufzuzeigen und gegen die analytische Logik scharf abzugrenzen, so mußte auf den Nachweis verzichtet werden, einen wie entscheidenden Einfluß die Berücksichtigung von Norm- und Wertbegriffen auf die Ausbildung der emanatistischen Begriffstheorie ausgeübt hat. Welch großes Verdienst insbesondere in der Polemik gegen den kulturphilosophischen Atomismus besteht, wurde ja in der Einleitung bereits angedeutet. Hegel bekämpft die abstrakten Wertallgemeinheiten und durchschaut ihren unvermeidlichen Zusammenhang mit der Neigung zum Atomisieren. Aber wie die Wertbegriffe bei ihm auf die logische Theorie einwirken, so will er leider umgekehrt auch wiederum die Kulturphilosophie durch rein theoretische und formallogische Spekulationen stützen und demgemäß auch den gegnerischen Standpunkt einer individualistischen Kulturphilosophie auf einen Atomismus rein logischer Art zurückführen. Der letzte spekulative Grund seiner Polemik ist mithin nicht die methodologische Besorgnis, daß das nur in seiner Einheitlichkeit verständliche konkrete Kulturganze durch die atomisierenden Bestrebungen zerstückelt, sondern die metaphysische Besorgnis, daß das überempirische Ganze des Begriffs, das Metaphysisch-Konkrete atomistisch vernichtet werde. Denn von Atomismus auf logischem Gebiet kann doch nur unter der einen Voraussetzung geredet werden, daß man, wie Hegel es eben tut, den Begriff selbst zu einer metaphysischen Realität hypostasiert, die ihre einzelnen Verwirklichungsfälle zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügt. Nur unter dieser Voraussetzung könnte die von der analytischen Logik behauptete Isoliertheit der einzelnen Partikularitäten eine unberechtigte Vereinzelung, eine Atomisierung der Wirklichkeit genannt werden. Nur dann wird erklärlich, warum Hegel in jeder Einzelwirklichkeit nichts anderes als ein aus einem intelligiblen Kontinuum herausgerissenes Stück, ein lediglich durch abstrakte Isolation verselbständigtes Atom zu erblicken vermag[1]).

1) S. z. B. 9 ff., 119, »ein Reich einheitsloser Empirie und zufälliger Mannigfaltigkeit« 128, vgl. 250, »Einheitslosigkeit des Mannigfaltigen« V, 49, derselbe Vorwurf des Atomismus gegen Fichtes Sitten- und Rechts-

Digitized by Google

Dies antiatomistische Ergebnis erinnert wieder an mathematische Analogien. Der Umfang des emanatistischen Begriffs soll nach Art der anschaulichen Beziehungen innerhalb des mathematischen Umfangs als in sich verbundenes Ganzes gedacht werden (s. oben S. 54 f.). Wie aus dem Mathematisch-Allgemeinen soll sich ferner aus dem Begriff jede einzelne Wirklichkeit konstruieren und berechnen lassen. Das klassische Vorbild für einen solchen von allen Anhängern einer »mathematischen Methode« vertretenen Rationalismus ist jedoch nicht Hegel, sondern Spinoza; die nur mathematisch orientierte Metaphysik darf deshalb höchstens als Vorläuferin von Hegels Logik angesehen werden. Wie im mathematischen Gebilde einzelne konkrete Anschaulichkeit und begriffähnliche Allgemeingültigkeit zusammenfallen[1]), so sollen im System Spinozas die endlichen Dinge in realer und zugleich zeitloser Abhängigkeit aus der Gottheit folgen[2]). Auch im übrigen ist in der Spekulation vor

---

lehre, ausdrücklich in Verbindung gebracht mit dem Wesen des abstrakten Gattungsbegriffs. »Aber jener Verstandes-Staat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine; das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen .... Elemente, deren Einheit ein Begriff.« »Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie« I, 242 vgl. 243 f., 152 f. Ueber die abstrakte, zum Atomismus führende Methode des naturrechtlichen Rationalismus eingehend 332 ff., 367 f., über die »atomistische Ansicht im Politischen« VI, 193. In der »Phänomenologie« s. bes. 360 ff. »das reine leere Eins der Person«. Durch die ganze »Philosophie des Rechts« zieht sich der Nachweis des engen Zusammenhanges zwischen der individualistischen Rechtskonstruktion und dem Haften an der »formellen Allgemeinheit«, s. z. B. VIII, 63, 221, 247. Der Vertrag erscheint dabei als ein »bloß Gemeinsames des Willens« »Gemeinschaftliches« 116, 314, so schon I, 243: »das fixierte Abstraktum des gemeinsamen Willens«.

1) Vgl. darüber Schopenhauer, Werke (Grisebach) III, 151, Sigwart, Logik I, 389 Anm.

2) Das Wesen von Spinozas Pantheismus erfaßt man deshalb am tiefsten durch Berücksichtigung der mathematischen Analogie, s. Windelband, Präludien 97 f., 101 ff., Gesch. d. neuer. Phil. I, 203 f., 207 ff., Gesch. d. Philosophie 342, mit dem Hinweis auf Schopenhauers »Satz vom Grunde des Seins«. Unter den neueren Metaphysikern hat besonders Schelling die Vorbildlichkeit der Mathematik für die Spekulation hervorgehoben: in ihr werde »die Identität des Allgemeinen und Besonderen«, die »in der Anschauung

Digitized by Google

Hegel der Einfluß mathematischer Verhältnisse auf die metaphysische Fassung des Endlichkeitsproblems bemerkbar. In der Mathematik besteht, wie oben gezeigt wurde, zwischen dem Begriff und dem Exemplar, das unter ihn fällt, eine ähnliche Konstruktionsmöglichkeit wie innerhalb des gesamten Umfangs, in den das Einzelne sich einfügt. Dem genau entsprechend leitet die — hier allerdings nur postulierte! — aprioristische Konstruktion einmal von dem in abstrakter Punktualität gedachten Unendlichen zur einzelnen Endlichkeit hinüber, und zweitens breitet sie — sich gewissermaßen flächenartig ausdehnend — das Absolute über den ganzen Umfang seiner einzelnen Erzeugungen aus. Daraus folgt für das metaphysische Prinzip ein eigenartiges Schillern nach der Bedeutung des Allgemeinen wie des Ganzen hin, und das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen stellt eine nicht recht faßbare Mitte zwischen dem des Besonderen zur Gattung und dem des Teils zum Ganzen dar. Dieses Ineinandergehen der Bedeutungen ist allerdings auch für viel ältere metaphysische Spekulationen charakteristisch und spielt in der ganzen Geschichte des Platonismus, insbesondere im Universalienstreit (Gattung = Substanz), eine wichtige Rolle. Von diesen Beobachtungen aus eröffnet sich uns, wie hier nur angedeutet sein mag, der Ausblick auf eine umfassende Geschichte des logisch-metaphysischen Individualitätsproblems. Ihre Aufgabe bestände in der Untersuchung, wieweit in den einzelnen Systemen das Individuelle als Exemplar von Gattungsbegriffen und wieweit es als Glied von — erfahrbaren oder metaphysischen — Totalitäten gedacht wird. Sie hätte sodann zugleich den an die beiden Gegensatzpaare immer wieder sich heftenden Irrationalitätsgedanken in seinen beiden Hauptverzweigungen zu verfolgen, nämlich in der Form der logischen Zufälligkeit und des metaphysischen Endlichkeitsbegriffs. Gerade in der Durchführung dieser — bis jetzt nicht vorgenommenen — Sonderung der Probleme würde sich das Berechtigte einer solchen Untersuchung zu zeigen haben[1]).

---

dargestellte Idee« erkannt. Ueber Konstruktion in der Philosophie WW V, 125 ff., Vorlesungen über d. Meth. d. akad. Studiums, ibid. 251 ff.

1) Da die vorliegende Arbeit einen kleinen Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems zu liefern sucht, wird später noch von einzelnen Perioden

Digitized by Google

Soviel aber muß schon jetzt unbezweifelbar geworden sein, daß in Hegels Logik die Spekulation einen wesentlichen Schritt über alle früheren rationalistischen Systeme hinaus getan hat, eine Gedankenschicht noch über der durch mathematische Analogien charakterisierten Metaphysik darstellt. Wenn das Ziel spekulativer Ueberwindung der Irrationalität überhaupt erreichbar wäre, dann hätte einzig und allein Hegel errungen, wonach alle früheren emanatistischen Metaphysiken vergebens gestrebt hatten. Er bezeichnet darum mit Recht deren typisches Geisteserzeugnis, die »Substanz« Spinozas, als die unvollkommene Vorstufe des sich selbst bewegenden Begriffs, wie er ihn lehrt[1]). Seine Lehre ist in der Lösung des logischen Individualitätsproblems das Begreifen und die Vollendung aller früheren Metaphysik, insbesondere des Platonismus und des Spinozismus.

Auch für Plato nämlich werden zwar die Gattungsbegriffe zu überempirischen Realitäten, aber sie bleiben unveränderliche spröde Formen, denen die »unendliche« γένεσις unbeherrschbar, irrational gegenübersteht. Die Einzeldinge sollen lediglich ein »Teilnehmen« an ihrer Inhaltsfülle darstellen, während wir sie uns höchstens als Teil ihres Umfanges denken können und immer in Versuchung geraten, umgekehrt die Ideen als Teil der Wirklichkeit zu betrachten. Die Substanz bei Spinoza andererseits soll gar nicht ein Allgemeines, sondern eine metaphysische Totalität darstellen. Aber mag sich Spinoza noch so sehr gegen die Hypostasierung der Gattungsbegriffe sträuben, gerade die Substanz verflüchtigt sich ihm zu ganz inhaltsleerer Allgemeinheit. Sie ist umfassendste Umfangsgesamtheit mit denkbar geringster Inhaltlichkeit. An ihr erfüllt sich so recht der Fluch der traditionellen Logik. — Plato will mit der Idee den reichsten Inhalt, für den uns schließlich der Umfang sich unterschiebt; Spinoza will mit der Substanz den Umfang, ohne dabei aber die leerste

---

der Gesamtentwicklung dieses Problems die Rede sein. Man sieht übrigens leicht, daß die im Text angedeutete Geschichte des Individualitätsproblems die logisch-erkenntnistheoretische und metaphysische Parallelarbeit und Grundlage einer geschichtlichen Behandlung der in der Einleitung angedeuteten (s. ob. S. 21 f.) verschiedenen Arten des Wertungsindividualismus und -universalismus abgeben könnte und vielleicht müßte.

1) VI, 301 vgl. V, 9 ff.

Digitized by Google

Abstraktheit des Inhalts vermeiden zu können. Im höchsten Prinzip dieser Systeme begegnen sich ohne gegenseitige Durchdringung die beiden Bedeutungen des Allgemeinen und des Ganzen, und zwar überwiegt die erstere bei Plato, die letztere bei Spinoza. Die für jeden Emanatismus unvermeidliche Konsequenz aber, daß das Prinzip, das Allgemeine, das Absolute inhaltsreicher zu denken ist, als die einzelne empirische Wirklichkeit, wird von keinem der beiden Denker kühn und rücksichtslos gezogen. Idee und Substanz sind eben unzulängliche Vorläufer von Hegels »Begriff«, mit denen nicht erreicht ist, was die Denker mit ihnen beabsichtigt haben. In völligen Einklang lassen sich Inhalt und Umfang nur bringen, wenn man sie gleichsetzt und so den Unterschied von Allgemeinheit und Totalität überwindet. Der Umfang ist dann der sich verwirklichende Inhalt, der Inhalt die durch den ganzen Umfang hindurchgehende lebendige Bewegung; mit dem Wachsen des Umfangs verbindet sich die Steigerung des Inhalts und umgekehrt.

Aus dieser Identität von Inhalt und Umfang wird klar, warum uns in dem letzten Teil der Darstellung von Hegels Gedanken mathematische Analogien ganz verließen. Sie waren noch ausreichend zur Charakterisierung der emanatistischen Metaphysik, der Hegel selbst anfangs als Anhänger Schellings nahestand; sie werden aber ungenügend, sobald wir uns den letzten Ergebnissen der dialektischen Theorie zuwenden. Von neuem bewährt sich die mathematische Methode als ein Mittleres zwischen analytischer und emanatistischer Logik.

Auch vom kritischen Standpunkt aus wird darum Hegel eine Sonderstellung in der Geschichte des Irrationalitätsproblems einzuräumen sein. Zweifellos hat es nie vor oder nach ihm einen stärkeren, eindringenderen Rationalismus gegeben. Und doch war nie ein philosophisches System weiter von einer Verkennung der Irrationalität entfernt als seine Lehre. Auch der Kritiker wird Hegel darin Recht geben müssen: wenn die dialektisch sich wandelnden Begriffe annehmbar sind, dann und nur dann gibt es eine Ueberwindung der Irrationalität. In dieser Einsicht steckt ohne Zweifel eine ungeheure spekulative Leistung. Aber der Kritiker leugnet allerdings die Bedingung des Vordersatzes: die Begriffe im Sinne Hegels.

Digitized by Google

III. Kapitel.

Fichtes Stellung in der Entwicklungsreihe der idealistischen Systeme.

Unsere Gegenüberstellung der analytischen und emanatistischen Begriffstheorie sollte nur mittelbar einen Beitrag zur Geschichte der Logik liefern, in erster Linie dagegen die Entwicklung des Rationalismus in der deutschen Philosophie erleuchten. Wir haben den mit einem gewissen Empirismus verträglichen kritischen Rationalismus von dem absoluten Rationalismus vorkantischer Metaphysik dadurch unterschieden, daß bei dem letzteren inhaltlich bestimmte übersinnliche Gegenstände durch hypostasierte Erkenntnisideale geschaffen werden, bei Kant dagegen der Erkenntniswert nur inhaltsleere Formen darstellt (s. S. 32 f.). Insofern müßte zunächst Hegels Lehre — wenigstens mit Rücksicht auf Empirismus und Irrationalität — mit der vorkantischen Metaphysik zusammengestellt und in Gemeinschaft mit ihr dem Kritizismus entgegengesetzt werden. Es ist jedoch von großer Wichtigkeit, den Einschnitt so anzubringen, daß zunächst dogmatischer (vorkantischer) und idealistischer (kantischer sowie nachkantischer) Rationalismus auseinanderfallen und dann die beiden Hauptgruppen in weitere Unterarten zerlegt werden. Das, was den dogmatischen vom idealistischen Rationalismus unterscheidet, ist die Abhängigkeit des Erkennens vom Sein, die Abbildtheorie (s. S. 33). In deren Beseitigung sind nämlich kantische und nachkantische Spekulation einig, insofern also beide idealistisch. Innerhalb des idealistischen Rationalismus bilden sich sodann die weiteren Gruppen nur nach den verschiedenen Graden der Abhängigkeit des Seins vom Erkennen. Während also der Kritizismus von der rationalistischen Metaphysik sich nach zwei Richtungen abhob, erhalten wir für den kantischen und nachkantischen Rationalismus eine nach den Graden der Rationalität eindeutig abgestufte Entwicklungsreihe.

Für eine solche scharfe Scheidung innerhalb der Folge dieser idealistisch-rationalistischen Systeme gibt nun der Gegensatz der

Digitized by Google

analytischen und emanatistischen Logik ein vorzügliches principium divisionis ab. Durch ihn wurde eine Prüfung der logischen Struktur des Apriori, eine exakte Messung des rationalen Faktors, mithin der Abhängigkeit des Seins vom Erkennen, ermöglicht. Der logische Charakter durfte jedoch dabei nicht als ein äußerliches nebensächliches Beiwerk gefaßt, sondern mußte als wesentlicher Bestandteil, als eigentlicher Kern des betreffenden Rationalismus begriffen werden. So brachten wir den formalen Apriorismus Kants ja erst dadurch auf seinen schärfsten Ausdruck, daß wir den apriorischen Bestandteil als nach den Vorschriften einer analytischen Logik richtig gebildeten transzendentalen Gattungsbegriff verstehen lernten; so kennzeichneten wir den absoluten Apriorismus Hegels am genauesten als emanatistische Logik. Auf diese Weise ließen sich die einzelnen Systeme nach festen logischen Maßstäben auf ihren rationalistischen Gehalt prüfen.

Nun gibt es für diese ganze Richtung der idealistischen Spekulationen, die das Erkennen über das absolute Sein stellen, im Grunde genommen nur eine Frage von fundamentaler Wichtigkeit, nämlich die: ist die Macht des Erkennens schrankenlos oder an Schranken gebunden? Ist die Abhängigkeit des Seins vom Denken absolut zu verstehen oder in ihrer Bedeutung begrenzt? Die beiden einzig konsequenten Antworten darauf sind Kants und Hegels Philosophie. Beide sehen die drohende Irrationalität des Individuellen. Nur: der eine hält die Schranke für unüberwindlich, der andere in letzter Linie für aufhebbar.

Wie stellt sich — so fragen wir jetzt — Fichte zu diesem großen, alles entscheidenden Gegensatz? Ist die Wissenschaftslehre absoluter Rationalismus oder statuiert sie eine Grenze des Rationalen? Gehört sie bereits ganz der von den Bahnen des Kritizismus abgewichenen deutschen Spekulation an oder nicht? Dies sind die Fragen, die unser »zweiter Teil« beantworten soll, dies das Hauptthema unserer Untersuchung.

Oder ist vielleicht ein Zweifel gar nicht mehr möglich? Scheint es doch, als ob das Urteil der Geschichtsschreibung bereits endgültig darüber entschieden habe, daß auf Kants »Kritik« der Erkennt-

Digitized by Google

nis, also auf die sondernde Scheidung, die Herauslösung der formalen Erkenntniswerte, schon mit Fichte und gerade durch ihn eine ganz andere Methode gefolgt sei, nämlich die alles Gegebene vernichtende und in einen zeitlosen Vernunftzusammenhang einordnende »Konstruktion«. Galt es doch schon bei Fichtes Zeitgenossen als unbestritten, daß die Wissenschaftslehre einen verwegenen Idealismus lehre, in dem die Unterschiede zwischen »Form« und »Inhalt« des Wissens sich verwischen und alles aus einer »hohlen Nuß der Selbständigkeit«[1]), dem reinen Ich, deduziert und konstruiert werde.

Daß die kritische Methode von einer anderen, neuen abgelöst wurde, darüber herrscht kein Zweifel. Ferner wird niemand das unleugbare Bestreben des deutschen Idealismus in Abrede stellen, sich in immer höherem Grade mit stolzem Bewußtsein auf die absolute Selbständigkeit und die erkenntnistheoretische Priorität des Wissens vor dem Sein zu besinnen. Aber darin kann man ja immer noch lediglich die Enthüllung des tiefsten Sinns gerade von Kants »Apriori« erblicken. Denn für jeden idealistischen Denker bedeutet dieses »Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit«, unbedingten und höchsten Erkenntniswert, das schlechthin Oberste im Reiche des Denkens, ein Unabhängiges sogar vom Drucke eines absoluten Seins. Neben dieser Unabhängigkeit nach oben gebührt ihm ferner auch nach Kant — so könnte man weiter argumentieren — die Herrschaft nach unten. Zwar tritt es nach unten, d. h. innerhalb seines Geltungsbereiches, in der Menge der Denkinhalte, nur als Form auf; aber diese Form ist dafür unentrinnbar. Doch muß andererseits — und darin gerade besteht die kritische Zurückhaltung — auch streng darauf geachtet werden, daß diese Herrschaft des Apriori nach unten nicht über seinen rein formalen Charakter hinwegtäuschen darf. Da der rationale Bestandteil nie eine einzelne Bestimmtheit aus sich erzeugt, bedarf er stets eines konkreten Anhaltes, eines Substrates, einer Verwirklichung auf empirischem Schauplatz. Und an diesem entscheidenden Punkte — das ist allerdings zuzugeben — hat die Geschichte der deutschen Philosophie bewiesen, daß es nicht ge-

1) Fr. H. Jacobi, WW III, 37.

Digitized by Google

lang, den formalen Rationalismus in Strenge aufrechtzuerhalten und mit der Besinnung auf die Selbstherrlichkeit des Denkens ein kritisches Verständnis der Herrschaft des Apriori »nach unten« zu verbinden. Die Nachfolger Kants haben der Versuchung nicht widerstehen können, die Gewalt des Apriori auch nach unten bis zu einer das Einzelne sogar seiner Individualität nach völlig bestimmenden Herrschaft zu steigern, sie haben den kritisch-formalen Rationalismus allmählich in einen emanatistischen umgewandelt.

Eine auch nur flüchtige Kenntnis der ersten grundlegenden Schriften Fichtes scheint nun zu genügen, um das Urteil über den Urheber der Wissenschaftslehre und seine Stellung in dieser Entwicklung fällen zu dürfen. Im ersten Entwurf des Systems finden sich — sollte er auch sonst Berechtigtes enthalten — jedenfalls wenige Spuren jener maßvollen Erkenntnislehre Kants, die diesem gebot, in der reinen Vernunft nur erkenntnisbegründende abstrakte, inhaltslose Formen zu erblicken. Die Vernunft erscheint hier vielmehr als das absolut schöpferische Weltprinzip, als reine ursprüngliche Geistigkeit, als Gottheit und Absolutes; mithin als der metaphysische Ueberbau über der empirischen Wirklichkeit, dessen Annahme die ständige Begleiterscheinung jeder emanatistischen Logik sein muß. Die ganze mühsame Arbeit kritischer Zerlegung scheint überflüssig gemacht zu sein bei dem glücklichen Besitz einer »intellektuellen Anschauung«, durch die Inhalt und Form gleichmäßig durchdrungen werden, somit der von Kant für die Methode der transzendentalen Untersuchung festgestellte Dualismus verschwindet. Bei einer solchen Ansicht vom Wesen der Vernunft ist es freilich unmöglich, in der Wissenschaftstheorie noch irgendwelche Schranken des Begreifens anzuerkennen. Dementsprechend erklärt denn auch der Verfasser der Wissenschaftslehre selbst »mit dürren Worten«, daß auch das Mannigfaltige der Erfahrung »von uns durch ein schöpferisches Vermögen produziert werde« [1]). Für den emanatistischen Logiker verwandelt sich eben die abstrakte Vernunftform Kants in ein

1) Leben und Briefwechsel, herausgegeben von J. H. Fichte, 2. Aufl., II, 166.

Digitized by Google

Gebilde von metaphysischer Lebendigkeit. Auch wer ferner damit einverstanden sein sollte, daß Fichte die Kategorien oder überhaupt die formalen Bedingungen der Erkenntnis, die bei Kant als fertige Tatsachen hingenommen werden, aus einem höchsten Grundsatz ableiten will; auch wer in seinem Versuch, das Wesen der Vernunft als einheitlichen Zusammenhang untereinander durch immanente Notwendigkeit verbundener Vernunftfunktionen zu begreifen, eine tiefgehende philosophische Leistung, ja eine bis jetzt noch ungelöste, aber weit in die Zukunft hinausweisende Aufgabe sieht[1]), kann sich doch der Einsicht nicht verschließen, daß Fichte dabei weit über die Grenzen jeder möglichen Konstruktion hinausgeht, das Empirische bis auf den letzten Rest durch das Apriorische zersetzt, das Individuelle der Wirklichkeit mit in den dialektischen Prozeß hineinzieht[2]), kurz, in die Bahnen der emanatistischen Logik gerät. Auch wer es gar wohl zu beachten versteht, daß von Anfang an die Konstruktionen der Wissenschaftslehre nicht etwa dem gewöhnlichen Standpunkte angemutet werden, kann doch nicht leugnen, daß die unverkennbare Grundtendenz der Wissenschaftslehre dahin geht, durch das Apriorische das Empirische gänzlich verdrängen und aufsaugen zu lassen, damit die Eine absolute Vernunft wie in ethischer, so auch in logisch-begrifflicher Hinsicht alles in allem sei.

Schon die zeitgenössischen Gegner haben ihre Angriffe hauptsächlich gegen die 1794 entworfene Darstellung der Wissenschaftslehre gerichtet. Aber auch auf Anhänger wie Schelling, Reinhold, Schlegel hat die erste Gestalt der Wissenschaftslehre einen entscheidenden Einfluß ausgeübt, Hegel und Herbart haben gerade von ihr nachhaltige Anregungen empfangen[3]). Wegen dieser großen historischen Wirksamkeit hat denn auch der von gewaltiger Originalität zeugende erste kühne Entwurf seine Alleinherrschaft bis auf den heutigen Tag behauptet. In der ganzen Geschichtsschreibung der Philosophie orientiert man sich bei der Darstellung der früheren, also im achtzehnten Jahrhundert vertretenen Wissenschaftslehre fast aus-

1) S. Windelband, Gesch. d. neuer. Phil. II, 204 ff. Präludien 274 ff.
2) Ibid.
3) S. Erdmann, Grundriß II, 444 f.

Digitized by Google

schließlich an der »Grundlage« von 1794[1]). Man verfolgt wohl die Vertiefung, die gewisse Lehren in allmählicher Entwicklung durch die Begründung der Sittenlehre und der Religionsphilosophie erfahren haben; aber daß daneben sich eine Wandlung im eigentlichen Kerne der Wissenschaftslehre selbst vollzogen, daß Fichte der rastlos Weiterschreitende, auch die Fundamente seiner Philosophie unterdessen erschüttert haben könnte, daran wird von niemandem gedacht[2]).

Und doch ist die Auffassung, daß Fichtes 1794 vertretener Standpunkt als kennzeichnend für die ganze ältere Wissenschaftslehre gelten darf, als ganz unhaltbar aufzugeben. Innerhalb der älteren Wissenschaftslehre, die ja allein den echten Idealismus vertritt, also in der vor dem großen Einschnitt von 1800 gelegenen Phase, hat vielmehr — schon nach ganz kurzer Zeit — ein Umschwung nicht in nebensächlichem Beiwerk, sondern in der erkenntnistheoretischen Grundlegung stattgefunden.

Der durch ihn in der »zweiten Einleitung« (1797) begonnene Prozeß der Abkehr von dem Geiste der früheren Lehre zeigt allerdings neben großer kritischer Besonnenheit weniger Kühnheit als der erste Entwurf, auch nicht eine so hohe Originalität, sondern eine stärkere Anlehnung an Kant. Wenn wir nun gerade diesen neuen und späteren Anlauf von Fichtes Lehre in den Mittelpunkt unserer Darstellung zu rücken gedenken, wenn wir von dieser Revision der erkenntnistheoretischen Prinzipien eine über Fichtes eigene philosophische Entwicklung hinausragende, auf seine ganze Stellung in der Geschichte des deutschen Idealismus sich erstreckende Bedeutung ableiten, dann scheint doch ein solches Verfahren künstlich ganz heterogene, dem Geiste der Wissenschaftslehre fremde, deshalb unwesentliche, ja irreführende Gesichtspunkte einzuführen, die das Bild von Fichtes Denken

---

1) Hinzugenommen wird etwa die »erste Einleitung« und der »sonnenklare Bericht«.

2) Auch der jüngere Fichte hat nur darauf aufmerksam gemacht, daß die erste Darstellung noch vieler Verbesserungen bedurfte und die in ihr am meisten gebrauchten Formeln wie »Setzen« des Ich und des Nicht-Ich usw. aufgegeben wurden, aber er hat nicht zu zeigen vermocht, welche wichtigen Veränderungen eingetreten sind; s. Leb. I, 227 f., Sämtl. Werke I, Vorwort S. VIII, X ff. Vgl. Erdmann, Grundriß II, 444.

Digitized by Google

nur entstellen. Gegenüber diesem Einwand können wir uns vorläufig lediglich auf die Ausführungen des »zweiten Teiles« berufen: aus ihm wird man die Ueberzeugung gewinnen, daß das Fortwirken gewisser Ergebnisse des strengsten Kritizismus bei Fichte bisher eben nur wider Gebühr unterschätzt wurde und unbeachtet geblieben ist.

Und andererseits ist zu betonen, daß wir ja überhaupt von dem Wahne weit entfernt sind, als ob durch die Klarlegung der logischen Struktur, die in den verschiedenen Systemen der rationale Faktor annimmt, die Gedankenfülle der dabei betrachteten Philosophien irgendwie sich erschöpfen ließe. Noch viel weniger kann es uns daher einfallen, durch Heraushebung gewisser Probleme, Fichtes Denken in seiner ganzen Anschaulichkeit und Originalität erfassen zu wollen. Nicht nur die ganze, Fichtes Weltanschauung bestimmende praktische Philosophie bleibt unberücksichtigt, sondern auch so manche für ihn eigentümliche und fruchtbare Tat auf rein theoretischem Gebiet. Wir verfolgen ja bloß, wie sich das Irrationalitätsproblem durch die ganze Entwicklung des deutschen Idealismus hindurchzieht, und betrachten dabei etwas genauer den Weg, den es bei diesem Fortgang durch das Gebiet der Fichteschen Philosophie nimmt.

Aber eben daraus muß doch auch verständlich werden, warum der Irrationalitätsgedanke, gerade in seiner problemgeschichtlichen Isolation und herausgelöst aus der lebendigen Verkettung mit anderen Bestandteilen der Wissenschaftslehre, uns doch dazu dienen kann, Fichte in dem Werdegang der deutschen Spekulation wenigstens eine sichere Stelle anzuweisen. Denn daran halten wir allerdings fest, daß unsere logische Messung des Rationalismus, mag ihr auch nicht der Wert eines erschöpfenden Eindringens und allseitigen Verstehens gebühren, dennoch das beste und berechtigste Mittel einer Gliederung oder Periodisierung jener ganzen geschichtlichen Phase der Philosophie abgibt. Unter diesen Voraussetzungen werden wir, sollte der Nachweis gelingen, daß Fichte die transzendentale Methode Kants mit klarem Bewußtsein von deren Tragweite in sich aufgenommen

Digitized by Google

hat, unsere Vorstellung von dem Entwicklungsgang der nachkantischen Philosophie entsprechend berichtigen müssen. Der Schritt, den Fichte über Kant hinaus tut, darf dann, was auch sonst mit ihm verknüpft sein mag, jedenfalls nicht als Abfall von der Schärfe der kritischen Betrachtung ausgelegt werden. Daß der deutsche Idealismus die großen fruchtbaren Grundgedanken der Erkenntniskritik wieder verdunkelt und zu metaphysischen Vorstellungen zurückgedeutet hat, diese im übrigen richtige Ansicht würde für den ersten großen Nachfolger Kants, für Fichte, noch nicht zutreffen. Fichte wird uns im Gegenteil in seiner eigentlich kritischen Periode mehr als Transzendentalphilosoph und analytischer Logiker denn als Metaphysiker und logischer Emanatist erscheinen. —

Wie die Einleitung eine problemgeschichtliche Skizze der Wertlogik, so gab der erste Teil eine problemgeschichtliche Zusammenstellung aus der Logik des deutschen Idealismus. Und wie die Einleitung nur bis zu den rein logischen Problemen durch Einordnung in den richtigen Problemzusammenhang orientierend und vorbereitend heranreichte, so sollte der »erste Teil« nicht weiter als bis zur Andeutung von Fichtes Stellung zu diesen rein logischen und transzendentalen Problemen uns hinführen.

Zweiter Teil.

Fichtes Rationalismus und die Irrationalität des Empirischen.

Erster Abschnitt.

Die Begründung des kritischen Antirationalismus durch den Umschwung von 1797.

In unserem »ersten Teil« wurde der Versuch gemacht, bei der Charakterisierung der idealistischen Systeme von Kant bis Hegel die in ihnen zur Anwendung kommende Methode

Digitized by Google

des Rationalismus in den Vordergrund zu rücken und infolgedessen die Entwicklung der Spekulation als eine allmähliche Wandlung der logischen Struktur des rationalen Faktors zu begreifen. Bei solcher Auffassung dürfte als das methodisch Wesentliche des Fortganges über Kant die Richtung auf das System zu betrachten sein. Von der kritischen Analyse wurde zur systematischen Konstruktion übergegangen, auf die Kritik folgte das System der reinen Vernunft.

In Kants Philosophie selbst liegen sachliche Anknüpfungspunkte für diese Umbildung. Die transzendentale Analyse spaltet die ganze Erkenntnis in die beiden Bestandteile des Apriori und des Aposteriori oder — was nach unserem Nachweis dasselbe bedeutet — des Rationalen und des Irrationalen. Nun ist durch die kritische Methode zwar die Bedeutung des einzelnen rationalen Faktors und sein Verhältnis zum Empirischen zur Genüge klargelegt, aber nicht gleicherweise der Inbegriff der apriorischen Vernunftfunktionen als eine zusammengehörige Einheit begriffen. Und doch wird durch die Aufgabe der Transzendentalphilosophie auch noch diese weitere Leistung dringend gefordert. Denn es soll ja nach Kants eigener Ansicht von allen Bestandteilen der apriorischen Sphäre begriffen, a priori antizipiert werden können, daß sie als allgemeine Vernunftgesetze den Gegenständen der Erfahrung »notwendig« zukommen (s. oben S. 41). Der Sphäre des Begreiflichen sollte dann als Rest das Reich der »zufälligen«, irrationalen Empirie gegenüberstehen. Aber schwebt nun nicht diese ganze Unterscheidung in der Luft, wenn es nicht einen einheitlichen Maßstab für die genaue Abgrenzung beider Sphären gibt, ein apriorisches Kriterium dafür, was in den Bereich des Rationalen einzubeziehen ist, und was nicht? Aus dem empirischen Material selbst läßt sich die Gliederung seines überempirischen Gehaltes nicht einfach ablesen, weshalb ja auch Kant sich um eine systematische Anordnung der reinen Vernunftformen eifrig bemüht hat, deren Prinzip der reinen Logik und den immanenten Gesetzen der reinen Verstandestätigkeit entnommen sein soll.

Der Weg einer ausschließlich induktiven Feststellung des apriorischen Erkenntnisgehaltes muß gerade dem am ungangbarsten und zweifelhaftesten erscheinen, der den streng kritischen

Digitized by Google

Gedanken der Irrationalität nach allen seinen Konsequenzen in Erwägung zieht. Das logisch fremde Gegenüberstehen von Form und Inhalt, der zwischen beiden ausgebreitete Abstand der Unbegreiflichkeit, läßt es als undenkbar erscheinen, daß allein aus der Struktur der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Vernunftbestandteile innerhalb der Region des Apriori je erraten werden können. Vielmehr folgt aus der Irrationalität des Ueberganges vom transzendental Allgemeinen zum Besonderen konsequenterweise nur die kritische Skepsis Maimons, die ja nicht die Möglichkeit und überempirische Geltung des Apriori, wohl aber das Faktum einer apriorischen Erkenntnis im Einzelnen, eine wirkliche, in irgendeinem Falle mit absoluter Sicherheit aufweisbare Verschmolzenheit des Formalen und Materialen, also die Möglichkeit einer unangreifbaren Abgrenzung der absolut apriorischen Bestandteile gegen die aposteriorischen in Zweifel zieht. Dem äußerlichen Endergebnis, nicht der Begründung nach stimmt dieser Standpunkt mit Humes, die Notwendigkeit überall in gesteigerte Gewohnheit auflösender Skepsis überein. Der Unterschied besteht eben darin, daß Hume die Berechtigung eines analytisch unbegreiflichen Apriori überhaupt leugnet und deshalb für die inhaltliche Erkenntnis etwas anderes als nur relative Allgemeingültigkeit von vornherein abschneidet; Maimon dagegen gerade von der absoluten Geltung synthetischer Erkenntnisformen ausgeht, dann aber in der noch so sehr gesteigerten Empirie immer die Gewährleistung für eine absolute Notwendigkeit, die Möglichkeit, das Apriori zu erkennen, gleichsam schmerzlich vermißt[1]). Das Schicksal, das der Kritizismus bei Maimon erfuhr, zeigt so recht, wohin das bloß induktive und »rhapsodische«[2]) Verfahren, in dem doch auch Kant noch stecken blieb[3]), notwendig führen mußte; es lehrt, daß auf dem Boden des bloß Em-

1) Maimon, Streifereien, 3. Abh., 188 f., 191 ff.

2) Vgl. Kant, WW III, 101.

3) Fichte an Reinhold: Kant ». . . nimmt die Denkformen auf einem heuristischen Wege; errät nur die Formen der Anschauung und führt den Beweis durch Induktion.« Leben und Briefwechsel II, 215, vgl. Sämtl. Werke VIII, 362 und Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre 74 f., Anhang 25.

Digitized by Google

pirischen über den Unterschied von komparativer und absoluter Allgemeingültigkeit nichts entschieden, daß auf diesem Boden nie mit gutem Gewissen ausgemacht werden kann, wo die Grenzlinie zwischen Empirischem und wahrhaft Apriorischem zu suchen sei. An die Vernunftnotwendigkeiten wird nur geglaubt, sie können aber nicht begründet werden; mit Recht nennt sich Maimon einen »Dogmatiker« im Rationalen. Durfte dieser Dogmatismus das letzte Wort bleiben? Ihn überwinden, hieß ja gerade eine Vertiefung, eine Befestigung des Kritizismus selbst anbahnen.

Wer nun einen festen Halt gegen den Einbruch des Skeptizismus für die apriorische Welt erstrebte, der konnte, wie aus dem Vorangegangenen verständlich wird, allein im systematischen Aufbau das Heil zu finden glauben und mußte versuchen, einen nur aus der eigenen Bedeutung der apriorischen Elemente folgenden, deshalb a posteriori unangreifbaren immanenten Zusammenhang der reinen Vernunftfunktionen aufzudecken und mit Vertilgung aller hypothetischen Elemente durch Konstruktion und Deduktion aus obersten Grundsätzen das zu einem festen und einheitlichen Gefüge zusammenzuschließen, was bei Kant noch beziehungslos auseinanderfiel[1]).

Auf der Gemeinsamkeit dieser systematischen Tendenz beruht die unverkennbare Verwandtschaft der nachkantischen Systeme, insbesondere auch von Fichtes Wissenschaftslehre und von Hegels Dialektik. In der Methode des Rationalismus muß somit Fichte in gewisser Hinsicht zweifellos mit Hegel zusammen- und gemeinschaftlich mit ihm Kant gegenübergestellt werden. Aber zur Lösung unserer Aufgabe genauer Einordnung Fichtes in den Entwicklungsgang der theoretischen idealistischen Spekulation bedarf es noch einiger Unterscheidungen innerhalb der systematischen und dialektischen Methode selbst, die schließlich zu dem Ergebnis führen werden, die Zusammengehörigkeit von Hegel und Fichte wieder zu lockern und die Behauptung einer Abweichung Fichtes von der kritischen Philosophie auf ihr richtiges Maß zurückzuführen.

1) S. dazu Windelband, Präludien 272 ff.

Digitized by Google

Zunächst allerdings scheint ja jeder Versuch, die Beziehungslosigkeit der transzendentalen Begriffe und den Charakter bloß »kollektiver« [1]) Einheit der Vernunftfunktionen durch systematische Konstruktion zu überwinden, eine Annäherung an Hegels Logik herbeizuführen, deren Streben ebenfalls dahin geht, das gleichgültige Nebeneinander durch vermittelnde Uebergänge zu einem Ganzen dialektischer Entwicklung umzuwandeln. Aber trotz aller Gleichheit dieses Grundzuges lassen sich zwei ganz verschiedene Ausgestaltungen des dialektischen Verfahrens scharf auseinanderhalten. In dem einen Fall nämlich macht sich die Tendenz dialektischer Vermittlung nur in einer Sphäre reiner Begriffe geltend, der gegenüber eine ganze Region des bloß Empirischen unberührt und dialektischer Durchdringung unfähig gegenübersteht. In dem andern Fall dagegen — den wir bei Hegel kennengelernt haben — soll durch dialektische Eigenbewegung der Begriff selbst so verfeinert werden, daß er fähig wird, auch das Einzelne und Kleinste mit in den dialektischen Prozeß hineinzuziehen; mit der Vermittlung der Begriffe untereinander geht dann eine vollständige Ausgleichung von Begriff und empirischer Wirklichkeit Hand in Hand. Hier ist die Trennung in zwei Regionen gänzlich verschwunden, und die ganze Erkenntniswelt stellt sich als eine einzige unterschiedslose dialektische Masse dar. Es kommt somit darauf an, ob der dialektische Prozeß alles gleichmäßig ergreift oder ob er, nur in der Region der Begriffe heimisch, einen Dualismus von Begriff und empirischer Wirklichkeit noch immer zuläßt. Mit diesem Dualismus wird dann auch die Möglichkeit gegeben sein, daß das Verhältnis des Begriffs zur Einzelwirklichkeit nach den Vorschriften der analytischen Logik gedacht wird, daß mithin trotz allen Rationalismus innerhalb der apriorischen Welt doch das Empirische durch die Kluft der Irrationalität von dieser getrennt wird und trotz aller Deduktion ein undeduzierbarer Rest übrig bleibt. Damit ist aber bewiesen, daß der Gegensatz analytischer und emanatistischer Begriffstheorie entscheidend auch in die dialektische Methode hinein-

1) S. Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Phil. V, 627 f.

Digitized by Google

ragt und in ihr dadurch zwei Unterarten erzeugt, daß die Dialektik entweder eine analytische Logik neben sich duldet oder sie ganz verdrängt und durchweg emanatistisch vorgeht.

Alle weiteren Unterschiede ließen sich nun leicht daraus ableiten, daß die eine Richtung analytisch-systematisch, die andere emanatistisch-systematisch verfährt. Der systematische Charakter bringt zwar beide in gemeinsamen Gegensatz zu dem »rhapsodischen« Verfahren Kants. Aber es ist eben genau zu beachten, daß die analytisch-systematische Methode neben der dialektischen Verbindung zwischen den Begriffen die Unverbundenheit und Vereinzelung zwischen den einzelnen empirischen Exemplaren, die je einem Begriff untergeordnet sind, bestehen läßt. Ob man also die transzendentalen Begriffe rhapsodisch aufstellt wie Kant, oder systematisch anordnet wie Fichte, »Atomist« im Sinne Hegels kann man in beiden Fällen bleiben [1]); und es darf daher der Gegensatz von rhapsodisch und systematisch nicht mit dem Hegelschen von atomistisch und organisch verquickt werden! Ein vollendetes System der Begriffe ist noch nicht ein dialektischer Organismus der gesamten Wirklichkeit. — Auch die in unserem »ersten Teil« beobachtete unvermeidliche Verknüpfung logischer Lehren mit metaphysischen Konsequenzen muß sich innerhalb der systematischen Theorien wiederholen. Konsequenterweise darf nämlich vom analytisch-systematischen Standpunkt aus die Sphäre des Apriori nur als eine bloß abstrakte Begriffswelt ohne metaphysisches Eigenleben, als ein zeitloser Vernunftzusammenhang gefaßt werden, ebenso wie ihr ja auch in methodologischer Hinsicht die absolute Selbständigkeit, die autarke Fähigkeit zur Herstellung des systematischen Baues, abgesprochen werden muß und ihr ein beständiges Rücksichtnehmen auf das unersetzliche und nicht rationalistisch antizipierbare empirische Material nicht erspart werden kann. Umgekehrt muß vom emanatistisch-systematischen Standpunkt aus die dialektische Begriffsentwicklung zugleich der alles durchdringende Weltprozeß sein.

1) Wie ja Hegels Polemik gegen logischen Atomismus sich auch gegen Fichte richtet.

Digitized by Google

Mit dem Nachweis, daß auch innerhalb des systematischen Standpunktes der Gegensatz analytischer und emanatistischer Logik seine entscheidende Wichtigkeit behält, haben wir die leitenden Gesichtspunkte für die genaue Einstellung Fichtes zwischen Kant und Hegel festgelegt. Denn wir können nunmehr unbeirrt durch den Umstand, daß Fichte durch Aufstellung eines »Systems der Vernunft« über Kant hinausgegangen ist, den Schwerpunkt unserer Untersuchung darauf legen, wie die Wissenschaftslehre sich zu dem Gegensatze der analytischen und der emanatistischen Logik verhält.

Indem wir ferner der herrschenden Ansicht, die in der Wissenschaftslehre von 1794 die eigentliche und einzige Quelle von Fichtes theoretischer Philosophie sieht, die Behauptung entgegenstellen, daß sich schon wenige Jahre danach ein Umschwung in der erkenntnistheoretischen Grundlegung vollzogen hat, wird zugleich auch im Einzelnen der Gang der folgenden Darstellung klar vorgezeichnet. Wir zeigen nämlich zunächst, wie der von jeher gegen die Wissenschaftslehre erhobene Vorwurf des schrankenlosen Rationalismus nur für deren Anfangsstadium zutrifft (Kapitel I), um darauf durch Feststellung der mit dem Umschwung von 1797 gewonnenen Ergebnisse die Einseitigkeit der Fichte zuteil gewordenen Beurteilung deutlich hervortreten zu lassen (Kapitel II—V).

I. Kapitel.

Der transzendentallogische Emanatismus von 1794.

Beim ersten Beginn eigener Spekulation sehen wir Fichte noch ganz beherrscht von dem einen Gedanken, das Unvollendete und Fragmentarische von Kants Lehre zu beseitigen und durch umfassenden systematischen Ausbau für die idealistische Philosophie eine unzerstörbare Grundlage zu schaffen. Aber bei dem Uebermaß des systematischen Bedürfnisses sah der Begründer der Wissenschaftslehre nur verschwommen die Schranken, in die jedes Unternehmen dieser Art unerbittlich eingeschlossen ist. So geriet er sofort an die äußerste Grenze, bis zu der je die rationalistische Konstruktion gelangen kann: er verfiel in den absoluten

Digitized by Google

Rationalismus der emanatistischen Logik. Darin besteht ja gerade das Eigentümliche von Fichtes individueller Entwicklung, daß sie umgekehrt verläuft wie die Gesamtentwicklung der Philosophie, daß bei ihr zu Anfang ein spekulatives Stadium antizipiert wird, das im späteren Verlaufe der Philosophie wieder auftaucht, nachdem Fichte selbst auf dem Höhepunkt seines kritischen Denkens sich bereits von ihm losgemacht hatte [1]). Zwar könnte man einen Ausgleich zwischen dem ersten Entwurfe der Wissenschaftslehre und den späteren (bis 1801 reichenden) Umbildungen durch den Hinweis darauf versuchen, daß zuerst eben nur der Schwerpunkt auf die systematische Konstruktion gelegt wird und daß erst allmählich ergänzend die Berücksichtigung der Stellung hinzutritt, die das Problem des Endlichen und Individuellen im System verlangt. Allein so viel Richtiges auch in der Behauptung einer solchen kontinuierlichen Entwicklung liegen mag, unsere folgende Darstellung wird zu zeigen haben, daß am Anfang eine scharfe Erfassung des Endlichkeitsproblems noch gar nicht möglich, nach den späteren kritischen Wandlungen dagegen unvermeidlich war. So werden wir als tiefsten Grund des sich zur Klarheit herausarbeitenden Irrationalitätsgedankens den Uebergang vom transzendentallogischen Emanatismus zur analytischen Logik nachweisen und dabei die letzten Wurzeln der beiden verschiedenen Phasen von Fichtes Idealismus aufdecken.

Da der Kernpunkt aller Umwandlungen, denen Fichtes Philosophie unterworfen war, in der eigentümlichen Entwicklungsgeschichte ihres höchsten Prinzips, des Ichbegriffs, liegt, müssen wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf den für die Wissenschaftslehre von 1794 charakteristischen Begriff des Absoluten richten.

Von dem, was Fichte mit dem »absoluten Ich« meint, steht zunächst soviel fest, daß es die oberste Spitze der transzendentalen Begriffspyramide darstellen soll und somit seiner Struktur nach

1) Als vorhegelscher Emanatismus ist jedoch Fichtes Standpunkt von 1794 immerhin noch durch das Ueberwiegen der mathematischen Analogie gekennzeichnet, vgl. darüber oben S. 69 ff.

Digitized by Google

durchaus der formalen, gänzlich inhaltsleeren transzendentalen Apperzeption Kants (vgl. oben S. 42 f.) entsprechen müßte. Diese Auffassung ist nicht etwa eine dem ursprünglichen Denken Fichtes fremde, nur von der analytischen Logik erborgte und eigensinnig übertragene Folgerung, sondern sie ist ein allerdings in andersartige und damit unverträgliche Gedankenmassen eingebetteter Bestandteil der damaligen Wissenschaftslehre selbst. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß am Anfang der Hauptschrift von 1794 das von allen fremden Bestandteilen gereinigte, von allem Inhalt entblößte »Sich-Setzen« des Ich als abstrakter transzendentaler Allgemeinbegriff gedacht und als letztes und darum inhaltslosestes, allem »zugrunde liegendes«, in allem »enthaltenes« Ich-, Bewußtseins- oder Vernunftmoment richtig gekennzeichnet wird[1]). Wäre Fichte dieser Fassung des transzendentalen Abstraktionsbegriffs treu geblieben, dann hätte er allerdings seine Schrift nicht über § 3 fortsetzen können. Denn zugleich mit den Ausführungen des »dritten Grundsatzes« beginnt eine mit dem Vorangegangenen sachlich nicht verbundene, ganz neue Gedankenschicht. Hier ereignet sich nämlich jenes für den ausschließlich kritisch geschulten Leser höchst überraschende, dem Kenner der emanatistischen Logik jedoch als deren echtes Kennzeichen wohlbekannte Phänomen: die Umsetzung höchster Begriffe, letzter Erkenntniswerte in inhaltsvollste Gebilde, in realste Potenzen, die Umdeutung des Abstrakt-Formalen in ein Konkret-Materiales. Insbesondere wird die Hypostasierung des Allgemeinbegriffs »Ich« zur Totalität der Vernunft die Grundlage einer emanatistischen Dialektik. Deren verräterisches Symptom ist die den Gedanken der Irrationalität an seiner rein logischen Wurzel angreifende Ersetzung des Verhältnisses von Gattung und Exemplar durch das von Ganzem und Teil. Aus den transzendentalen geraten wir in metaphysische Bahnen, wenn wir auf einmal die logische Uebergeordnetheit und Herrschaft des erkenntnistheoretischen Gattungsbegriffs in eine absolute Inhalts-

1) S. bes. I, 91 »Reflexion«, »Abstraktion«, 92, 95, 134, vgl. 96 f., 102.

Digitized by Google

fülle des Seins, in die »Totalität der Realität«, umschlagen sehen [1]).

In typischer Reinheit zeigt sich dabei die Eigentümlichkeit gerade des nachkantischen Emanatismus, indem nicht die einfache Hypostasierung eines Begriffs, sondern die metaphysische Umdeutung eines transzendentalen Begriffs, eines erkenntnistheoretischen Formalen vorliegt. Darin bestand ja die größere Kompliziertheit der transzendentalen Begriffstheorie (vgl. S. 34 f.), daß in ihr selbst die realitäterzeugenden Formen des inhaltlichen Denkens nicht zu inhaltlichen Realitäten gemacht werden durften. Gerade dieser Gefahr ist Fichte erlegen. Denn daraus, daß der Erkenntnisbegriff oder die formale Kategorie der Realität im Ich begründet sein soll, leitet er ab, daß das Ich die Realität — im materialen Sinne, als ein Ganzes — umfasse [2]). Durch diesen Uebergang oder vielmehr Sprung zur Bedeutung der Totalität ist aber der Begriff der bloßen Form unmöglich geworden und damit zugleich die Spaltung in Form und Materie, diese notwendige Bedingung des Bemerkens der Irrationalität, von vornherein vereitelt. Die Ueberwindung des Dualismus, die in unendliche Ferne hinausgerückt sein sollte, erscheint in die Gegenwärtigkeit philosophischer Konstruktion hineinversetzt. Von der Form gelangt man zur Idee, zum Ganzen der Vernunft, auf dem Wege schneller Umdeutung, statt auf dem Umwege über die Tatsache des Individuellen oder des Inhalts. Die Endlichkeit wird dabei ganz eigentlich übersprungen. Derartiger Verworrenheit entstammen dann doppeldeutige Wendungen wie: der letzte Grund von allem müsse in das Ich gesetzt, alles müsse aus dem Ich erklärt werden. Diese brauchen erstens weiter nichts als das Bekenntnis des konsequenten Idealismus zu enthalten: nichts entzieht sich dem Schicksal, Bewußtseinsinhalt zu sein; Ichheit, Wissen sind die höchsten philosophischen Abstraktionsbegriffe; was ist, ist für das Ich, oder im Ich, alles ist ichhaft; Ichheit ist das transzendental Allgemeine, unter dem alles besondere empirische Wissen steht. Aber wie die Bedeutung des reinen Ich in die der Totalität hinüberschillert, so nehmen jene Wen-

1) Die Identifikation des formalen »Sich-Setzens« mit der Totalität besonders deutlich I, 129 oben, 137, 192.

2) Vgl. die beiden Stellen 99 und 109 über »Realität«.

Digitized by Google

dungen zweitens den Sinn an, das Individuelle sei als solches, in seiner Besonderheit im Ich enthalten, als eingeordnete Gliedindividualität in einer umfassenden Gesamtindividualität oder als Teil im Ganzen des Wissens. Das allgemeinste Prinzip des konsequenten Idealismus wird damit unabtrennbar von der Behauptung, auch das Empirisch-Individuelle sei deduzierbar, durch dialektische Spekulation beherrschbar; die Ichheit, unter der — aber getrennt durch die Kluft der Irrationalität — das Besondere steht, verwandelt sich in das Ich, in dem es bereits vollständig enthalten ist. So wird die empirische Wirklichkeit aus einem dialektisch erschlichenen Begriff (der Totalität des Wissens) durch dialektische Künste hervorgezaubert.

Die Wissenschaftslehre von 1794 stellt somit den für Hegels Dialektik vorbildlichen Versuch dar, die von Kant für die Idee postulierte Logik des intuitiven Verstandes aus der unerreichbaren Ferne mitten in die wissenschaftliche Wirklichkeit hineinzuversetzen. Daß aber die intuitive Methode nur auf eine Welt des rein Quantitativen anwendbar und deshalb, wie wir sahen, keine emanatistische Logik denkbar ist ohne verstohlene Ausnutzung mathematischer Analogien, das bewahrheitet sich so recht an der Wissenschaftslehre. Denn erst die Veranschaulichung durch die Raumverhältnisse ist es, die ebenso wie für den Pantheismus Spinozas (vgl. oben S. 69), so auch für den Panlogismus der Wissenschaftslehre das eigentliche Verständnis ermöglicht[1]). Wir können genau verfolgen, wie Fichte sich genötigt sah, an die emanatistischen Hypostasen einen anschaulichen Charakter heranzutragen und darum die formale Ichheit geradezu in eine alles umfassende »Sphäre« umzudeuten, aus der das Besondere durch Einschränkung, wie beim Raume, hervorgeht. ». . . . Es ist nicht das Handeln überhaupt, sondern es ist ein bestimmtes Handeln: eine unter der Sphäre des Handelns überhaupt enthaltene besondere Handelsweise. [Ziehet eine Zirkellinie = A, so ist die ganze durch sie eingeschlossene Fläche = X entgegengesetzt der

1) Vgl. dazu auch die auf bisher ungedruckte Stücke aus Fichtes Nachlaß sich gründenden Ausführungen und Stellennachweise bei Kabitz, Studien z. Entwgesch. der Fichteschen Wissenschaftslehre 61 ff., Anhang 25.

Digitized by Google

unendlichen Fläche im unendlichen Raume . . . .]«[1]). Der »dritte Grundsatz«, mit dem der emanatistische Abschnitt beginnt, hat deshalb bezeichnenderweise die wichtige methodische Bedeutung, daß er in die transzendentalen Begriffsverhältnisse das Prinzip der »Quantitätsfähigkeit« einführt. Durch bilderreiche logische Umdeutungen verwandelt sich die Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderem in einen durch quantitative Bestimmungen ausdrückbaren Unterschied. Der Begriff des Ich erscheint als das die Sphäre ganz Ausfüllende, das Nicht-Ich als das nur einen Teil der Sphäre Einnehmende, aus ihr Herausgegriffene, als beschränktes Quantum, als Individuelles, Besonderes. So wird der qualitative Gegensatz oder der unübersteigliche Abstand zwischen Nicht-Empirischem oder rein Begrifflichem und Empirischem oder subsumierbarem Exemplar zu einem »quantitierbaren«, und wir befinden uns mitten in der beherrschbaren Welt des Größer und Kleiner[2]). Aus dem kontradiktorischen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich (das immer das Empirische bedeutet) ist der konträre von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Substanz und Akzidens[3]) geworden, infolgedessen aus dem »unter« das »in« der Ichheit, aus der logischen Opposition eine Realrepugnanz[4]). Die Logik, die hier getrieben wird, paßt in der Tat nicht mehr für den menschlichen, sondern nur für den anschauenden Verstand. Der kann allerdings von der Totalität ausgehen und durch Deter-

1) I, 140 f., vgl. 191 ff. und sonst.

2) Das Setzen des Ich und des Nicht-Ich kann nur so vereinigt werden, daß beide »sich gegenseitig einschränken«. Im Begriffe der »Schranke« aber liegt der der »Teilbarkeit«, »Quantitätsfähigkeit«, 108 f., vgl. 109 ff.; das Nicht-Ich als »Quantum Tätigkeit«, als »Verringerung« 139 f. vgl. 133 f.

3) 142.

4) »Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: Ich bin liegt; nicht unmittelbar durch das Setzen durch sich selbst gesetzt ist«, — also kontradiktorisches Gegenteil! — »ist für dasselbe Leiden (Affektion überhaupt).« Also plötzlich konträres Gegenteil! 135. Aus dem kontradiktorisch Entgegengesetzten ist »gleichsam eine reale Negation (eine negative Größe)« geworden 133 ff., 137 ff. Im dritten Grundsatz zaubern ferner die Künste der Dialektik aus der logischen Unverträglichkeit des einander Entgegengesetzten ein gegenseitiges reales Sich-Einschränken und -Pressen, ein Sich-Bedrängen gegensätzlicher Glieder hervor.

Digitized by Google

mination eine Verminderung des Inhalts, durch einfache Einschränkung also die empirische Wirklichkeit erreichen, da er ja nicht das inhaltsleere, bloß logische Allgemeine, sondern die absolute Inhaltsfülle eines emanatistisch gefaßten Begriffs zu determinieren hat und ihm somit das Nicht-Ich als verminderte, nicht aber wie uns als angewandte, d. h. gerade inhaltsreichere Ichtätigkeit erscheinen muß [1]). Für uns aber ist ein solches Schöpfen aus dem Vollen unmöglich; wir verfallen dann unfehlbar dem echt emanatistischen Beginnen, die empirische Daseinsfülle aus logisch-metaphysischem Urgrunde ganz eigentlich »herauszuklauben«.

Wie stets in der emanatistischen Logik verschlingen sich in der älteren Wissenschaftslehre metaphysische Anschauungen mit Ergebnissen rein logischer Art zu einer einzigen unanalysierbaren Vorstellung vom Individuationsproblem. Das Individuelle darf vom Emanatisten nicht als isoliertes, in sich abgeschlossenes Gebilde gedacht werden, sondern nur als unselbständiges Glied, als herausgerissene Teilrealität eines überindividuellen Ganzen, das sich als metaphysischer Ueberbau über der Menge der empirischen Einzeldinge erhebt. Dieses Ganze aber ist, wie in der mathematischen Anschauung und in Kants Logik der Idee, vor den Teilen, nicht ein »compositum«, sondern ein »totum« (vgl. oben S. 60 ff.), nicht das Produkt, sondern der letzte Grund seiner Teile, die lediglich »Einschränkungen« von ihm sind. Daraus folgt, daß auf diesem Standpunkt das Individuelle nie unter dem logischen Gesichtspunkt des Partikularen, sondern ausschließlich unter dem metaphysischen des Endlichen erscheint und sich nicht anders erläutern und begreifen läßt, als durch den Gegensatz zum Unendlichen, das als absoluter Maßstab für seine ontologische Charakterisierung stets im Hintergrunde mitgedacht werden muß. »Um sich ein Quantum Tätigkeit denken zu können, muß man einen Maßstab der Tätigkeit haben: d. i. Tätigkeit überhaupt (was oben absolute Totalität der Realität hieß)« [2]). Das Besondere (in analytisch-logischem Sinne) läßt sich als Besonderes vorstellen,

---

1) Vgl. dazu oben S. 60 und 65 f.
2) 139 vgl. 137 ff., 140 f.

Digitized by Google

ohne daß man den Gedanken des Allgemeinen heranträgt, denn es ist der Ausgangspunkt für die Bildung des Allgemeinen; das Endliche (in metaphysischem Sinne) indessen läßt als Endliches sich nicht denken ohne Dagegenhaltung seines Gegensatzes, des Unendlichen. Das Unendliche ist das Positive, das Endliche das Negative [1]), »absolute Endlichkeit« ein »sich selbst widersprechender Begriff« [2]), »schlechthin« ein Endliches zu setzen, ist ein »offenbarer Widerspruch« [3]). Die analytische und die metaphysische Logik unterscheiden sich nicht nur durch die Verschiedenheit dessen, womit sie das Individuelle in Gegensatz bringen, sondern auch noch dadurch, daß bei der einen das »Mannigfaltige der Erfahrung«, bei der anderen das Unendliche den absoluten Ausgangspunkt für ihre logische Orientierung abgibt. Den ersteren Weg beschritt Kant; aber auf ihm, wendet Fichte ein, »läßt sich zwar ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendliches Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus gibt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber gibt es umgekehrt einen von der unbestimmten und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit (und darum ist alles Endliche Produkt des Bestimmenden). Die Wissenschaftslehre, die das ganze System des menschlichen Geistes umfassen soll, muß diesen Weg nehmen, und vom Allgemeinen zum Besonderen herabsteigen« [4]).

In die größten Schwierigkeiten verwickelt sich das Individualitätsproblem noch überdies durch den — gleichfalls für Hegel vorbildlich gewordenen (vgl. oben S. 66 und 71 f.) — formallogisch unbegreiflichen Versuch der Identifikation von Inhalt und Umfang. In langwierigen Untersuchungen hat Fichte sich bemüht, die aus der Umdeutung des formalen »Sich-Setzens«, des »bloßen Begriffs«, wie es ausdrücklich heißt [5]),

---

1) Z. B. 138 ff. vgl. auch 214 f.
2) 185.
3) 187.
4) 333.
5) Z. B. 192.

Digitized by Google

in die alles umfassende »Sphäre« oder absolute Totalität sich ergebenden Konsequenzen zu entwickeln, insbesondere über das »Enthaltensein« des Einzelnen im Allgemeinen eine genauere Aufklärung zu geben[1]). Aber da in fortwährender Begriffsverwirrung die »Sphäre« des Allgemeinen bald als bloß begrifflicher Inhalt, bald als Umfangstotalität gedacht wird, kommt es zu keinem befriedigenden oder auch nur verständlichen Ergebnis. Wie der Begriff der »Substanz« bei Fichte mit den verschiedenen Bedeutungen, die er in der Geschichte der Philosophie angenommen hat, belastet ist, so erscheint auch das Endliche als »Akzidens« in doppelter Bedeutung, bald als das in der »den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassenden« Substanz enthaltene, bald als das außerhalb des »Wesens« liegende, von dem »Urbegriffe« ausgeschlossene (d. h. eben im Inhalt des Begriffs nicht enthaltene[2]) »Akzidens«[3]). So schiebt sich dem metaphysischen Gegensatzpaar des Endlichen und Unendlichen doch hie und da wieder unvermerkt das logische Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen unter. Aber die dadurch notwendigen Folgerungen der Irrationalität werden nichtsdestoweniger unterdrückt, und es soll die Kluft, der »hiatus« zwischen Ich und Nicht-Ich, wie mit Anwendung eines an antike Emanationslehren erinnernden Bildes ausgeführt wird, durch die Möglichkeit eines kontinuierlichen Ueberganges beseitigt werden[4]). Indem Fichte die kontinuierliche Abstufbarkeit der unter die Begriffe fallenden realen Welt der Dinge zuweilen auch auf den Uebergang vom Begriff zur einzelnen Wirklichkeit übertragen will, zeigen sich bei ihm bereits die ersten Spuren jener Anschauungsweise Hegels, nach der Begriff und Wirklichkeit zu einer ununterscheidbaren Masse schmiegsamer Konkretheit verschmolzen werden[5]).

Es ist deshalb keineswegs die Annahme verstattet, im ersten

---

1) S. bes. 137 ff., 191 ff.

2) Aus dieser Einsicht schon damals die Ansätze des Irrationalitätsgedankens, vgl. das folgende.

3) S. 142, 165.

4) S. 144 f.

5) Mit 144 f., vgl. bes. 207 f.

Digitized by Google

Entwurf der Wissenschaftslehre sei es dem Philosophen lediglich auf eine Gesamtkonstruktion der Vernunftfunktionen angekommen. Vielmehr glaubte Fichte, wie soeben gezeigt wurde, mit der Ueberwindung Kantscher Systemlosigkeit gleichzeitig das für Kant noch unlösbar gebliebene Problem des Individuellen richtig und endgültig gelöst zu haben. Heißt es doch in demselben Brief an Reinhold, in dem die »heuristische« Methode (vgl. oben S. 82 Anm. 3) gerügt wird: »Die Hauptfrage, mit der die Wissenschaftslehre sich weiterhin beschäftigt und die im theoretischen Teile nur bis zu einem gewissen Punkte, in dem praktischen aber ganz beantwortet wird, ist die: wenn das Ich ursprünglich nur sich selbst setzt, wie kommt es denn dazu, noch etwas anderes zu setzen, als ihm entgegengesetzt? aus sich selbst herauszugehen?«[1]). Und auch sonst hat Fichte in Briefen und Schriften (s. z. B. oben S. 93 Anm. 4) dieses Ausgehen vom Absoluten, das sich hier schon in der Fragestellung ankündigt, als richtiges und einziges Mittel zur Behandlung des Individualitätsproblems ausdrücklich in Gegensatz gebracht zu Kants analytischer Methode. Der größte Teil der Wissenschaftslehre will ja verstanden werden als ein Aufsuchen des »letzten Grundes, warum das Ich aus sich selbst herausgeht«, und es waltet überall die Ansicht ob, daß die empirische Wirklichkeit, als Keim bereits im Absoluten enthalten, nur dialektisch daraus entwickelt zu werden braucht[2]). Das sich selbst bestimmende Ich erfaßt und bestimmt in sich zugleich die Möglichkeit des Materialen. Sein Herausgehen aus sich selbst kann darum nur als eine freiwillige Selbstbeschränkung, das Nicht-Ich nur als Produkt einer schöpferischen Tätigkeit des Ich gedacht werden[3]).

Es soll nun keineswegs geleugnet werden, daß Fichte schon in der Wissenschaftslehre von 1794 sich an einzelnen Stellen zur Anerkennung der Irrationalität gedrängt sah. Darin zeigt sich aber nur die Unklarheit des ganzen damaligen Standpunktes, die Unausgeglichenheit der zugrunde liegenden Prinzipien. Die

1) Leben II, 214.
2) S. bes. I, 272 ff.
3) S. bes. 214 ff.

Digitized by Google

Wissenschaftslehre von 1794 bringt eben nicht ein einheitliches System zur Darstellung, sondern es stoßen mit der dialektischen Hauptrichtung bereits die Ansätze des später klar herausgearbeiteten Empirismus in unversöhnbarem Widerstreit zusammen. Ueberall da nämlich muß die Irrationalität sich geltend machen, wo hinter den metaphysischen Konstruktionsgebilden wieder die reinen Abstraktionsbegriffe erscheinen und dadurch die rein logischen Beziehungen zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen sichtbar werden [1]). Indem die theoretische Unbegreiflichkeit des empirischen »Anstoßes« (der hier das Prinzip der Individuation verkörpert) zugegeben wird, treibt die Spekulation auf das praktische Gebiet hinüber; die vollendete Begreiflichkeit wird als Aufgabe, als »unendliche Idee« erkannt, »durch welche demnach das zu erklärende nicht sowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, daß und warum es nicht zu erklären sei, der Knoten nicht sowohl gelöst, als in die Unendlichkeit hineingesetzt wird« [2]). Ist die Irrationalität einmal zugegeben, so kann eben das absolute Ich oder die Totalität des Wissens nicht als P r i n z i p , sondern nur noch als von diesem unterschiedene I d e e gefaßt werden.

Manche der kühnsten dialektischen Wagnisse des ersten Entwurfes erscheinen übrigens in anderem Licht, sobald man bedenkt, daß die »Deduktionen« oft teleologisch oder praktisch gemeint sind und durch diesen Charakter das Geständnis der t h e o r e t i s c h e n Unerklärbarkeit gerade einschließen. Allerdings läßt sich eine scharfe Grenzlinie nicht ziehen, sondern diese Deduktionen brechen verheerend auch in das Gebiet der theoretischen Probleme ein. Zudem zeigen sich die Ergebnisse der antidialektischen Rich-

---

1) Die irrationale Kluft zwischen Ich und Nicht-Ich ist an einigen Stellen klar erkannt. »Daß jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen sein müsse, ist schlechthin gewiß: daß es ein solches Setzen gebe, kann jeder nur durch seine eigene Erfahrung sich dartun«. »Das Objekt ist nicht a priori, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben; die objektive Gültigkeit liefert jedem sein eigenes Bewußtsein des Objekts, welches Bewußtsein sich a p r i o r i n u r p o s t u l i e r e n , n i c h t a b e r d e d u z i e r e n l ä ß t.« 253 vgl. 252, 275.

2) I, 156, vgl. 177 unten; über die »Idee« vgl. bes. 248 ff., 254 ff.; damit übereinstimmend ferner eine frühere Aeußerung, abgedruckt bei K a b i t z, Studien z. Entwg. d. Fichteschen Wissenschaftslehre 96.

Digitized by Google

tung oft nur in recht unklaren Umrissen, ohne sichere spekulative Begründung, mehr als Gebilde unmittelbarer Anschauung und der Phantasie[1]). Sie tauchen wohl auf, beruhen aber nicht auf festen Prinzipien, nicht auf dem Grundcharakter der damaligen Spekulation.

Bei der Darstellung der Kantschen Philosophie ergab sich, daß die für uns geltende Unüberwindlichkeit der Spaltung des Erkennens in Form und Materie ihren kritischen Ausdruck darin fand, daß die Ueberwindung des Dualismus in die Unendlichkeit verlegt wurde. Wie die Kluft zwischen Form und Materie ist darum die Entgegensetzung von reiner Form und Idee — in der Form und Inhalt ausgeglichen sind — ein Kriterium des kritischen Standpunktes. Da in der Wissenschaftslehre das transzendentale Apriori durch den Ichbegriff einheitlich repräsentiert wird, muß der unkritische Standpunkt in der Zusammenrückung von formalem Ich und Idee sich zu erkennen geben. In der Tat enthält diese Vermischung von abstraktem Ichbegriff und Idee in einfachster und konzentriertester Form den Grund der emanatistischen Logik und die Quelle aller übrigen Begriffsvermengungen. Nur ein anderer Ausdruck für sie war die bereits besprochene Umdeutung des formalen Apriori in die Totalität des realen Inhalts, mit der unmittelbar daraus folgenden Uebersprungung des Individuellen. Denn um überhaupt die Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderem überbrücken zu können, muß man stets zugleich die Idee in den Bereich des für uns Möglichen ziehen und Chiliasmus treiben auf logischem Gebiet. Demgemäß finden wir in der Wissenschaftslehre von 1794 dem empirischen Ich zwar das überempirische gegenübergestellt, vermissen aber innerhalb des letzteren eine weitere Sonderung in das formale Ich und die Idee. Der Satz: »Das Ich setzt sich selbst schlechthin«, soll, wie Fichte ausdrücklich erklärt, dadurch verständlich werden, daß hierbei nicht das »im wirklichen Bewußtsein gegebene Ich«, sondern eine »Idee des Ich« gemeint sei[2]). Das überempirische Ich wird somit zwar

1) Ueber die »produktive Einbildungskraft« vgl. unten die Ausführungen über Fichtes Stellung in der Geschichte des Irrationalitätsproblems im letzten Teil von Kap. V und den Schluß von Kap. I des 2. Abschn.

2) 277.

Digitized by Google

als Gebilde philosophischer Reflexion erkannt; aber aus der Unerreichbarkeit für die nichtphilosophische Auffassung wird ohne Grund geschlossen, daß es Idee sein müsse, während später vielmehr die Ansicht herrscht, daß es als nur dem Philosophen anzumutende Abstraktion, als oberste, also unbedingte Bedingung des Wissens dem gewöhnlichen Standpunkte entzogen ist. Ausgangspunkt, transzendentaler Begriffsapparat oder Prinzip der Philosophie und letztes Ziel alles Erkennens ruhen in Fichtes früherer Spekulation noch ungeschieden beieinander. Die »Form des reinen Ich«, die »bloße Ichheit«, die rein formale Unbedingtheit und Identität, soll zugleich die »letzte Bestimmung aller vernünftigen Wesen« sein[1]); und umgekehrt sinkt die Idee zur bloß formalen Identität herab. Vom absoluten Ich aber soll ferner noch die Idee der Gottheit, »ein Ich, dem nichts entgegengesetzt wäre«, ein Ich also, das gar nicht aus sich »herausgeht«, bei dem das Problem des Individuellen gänzlich in Wegfall kommt, unterschieden werden[2]).

Das »absolute, durch sich selbst gesetzte«[3]) Ich darf somit in der Gestalt, in der es Fichte gewöhnlich dem empirischen entgegensetzt, streng genommen weder als mit dem formalen Ich, noch als mit der Idee ganz gleichbedeutend, sondern eigentlich nur als Indifferenz beider gedacht werden; es liegt weder über der Individualisierung als Allgemeines, noch läßt es das Individuelle ganz hinter sich als endgültige göttliche Ueberwindung aller Beschränktheit, sondern es muß, wie der Hegelsche »Begriff«, als absolute Indifferenz und Identität aller herausgetretenen und dialektisch wieder vereinigten Gegensätze verstanden werden[4]).

Das verworrene Gemisch verschiedener erkenntnistheoretischer und metaphysischer

---

1) S. bes. VI, 296 ff.

2) I, 253, 254, vgl. jedoch 23, Leben II, 166, Kabitz, Studien usw., 100.

3) Diese Zusammenstellung ausdrücklich 248.

4) Eine vorzügliche indirekte Bestätigung unsererDarstellung liefert Hegel, wenn er gerade diese Ansätze einer emanatistischen Logik bei Fichte von seinem allgemeinen Tadel der Wissenschaftslehre ausnimmt und sie als Standpunkt der »Vernunft« oder »Spekulation« von der sonst in der Wissenschaftslehre herrschenden Ansicht des »Verstandes« oder der »Reflexion« unterscheidet, s. bes. WW I, 208 f.

Digitized by Google

Motive, das nach der ersten Darstellung dem Gedanken des absoluten Ich zugrunde lag, ist bisher stets als Kennzeichen und Grundbegriff der Wissenschaftslehre überhaupt ausgegeben worden. Wenn wir den Wandlungen nachspüren, die sich gerade an diesem Knotenpunkt aller Verwicklung vollziehen, werden wir am besten einen Einblick in den Fortgang der Fichteschen Spekulation gewinnen.

II. Kapitel.

Der Ichbegriff von 1797. Das reine Ich und die Idee.

Wie im Ichbegriff von 1794 der Quellpunkt aller Verwicklungen des früheren Standpunktes gefunden wurde, so muß sich jetzt in dem geklärten Ichbegriff der neuen Lehre von 1797 der tiefste Grund aller Entwirrung der Probleme aufweisen lassen. Es erwächst daraus die Pflicht des Nachweises, daß in der »zweiten Einleitung«, in der wir den bedeutsamen Anfang der neuen Phase erblicken, durch Entmischung des vorher in unklarer Vermengung Zusammengedachten die Klarheit des kritischen Standpunktes nachträglich gewonnen wird. Vor allem muß sich zeigen lassen, daß der scharfen Heraushebung des formalen Ich aus dem ungeschiedenen Komplex des früher im Ichbegriff miteinander Verbundenen eine ebenso scharfe Ausscheidung der Idee entspricht, daß somit jetzt endlich die bewußte Zerlegung in das Ich als reine Form und in das Ich als Idee stattfindet.

Durch die weiteren Ausführungen (Kap. III u. IV) wird die grundlegende Bedeutung dieses einen Schrittes immer stärker hervortreten. Denn erst nachdem einmal der Begriff eines rein formalen Ich in der Tiefe der Spekulation errungen, als unverlierbarer Bestandteil der transzendentalen Betrachtung herausgearbeitet ist, kann auch die Kluft zwischen Form und Inhalt dem kritisch gewordenen Bewußtsein sich aufdrängen. Erst bei so geebnetem Boden ist eine Grundlage geschaffen und gesichert, auf der der Irrationalitätsgedanke sich erheben kann. Wie also der Emanatismus von 1794 in dem verschwommenen Ichbegriff

Digitized by Google

gipfelte, so werden wir aus dessen Klärung umgekehrt die Notwendigkeit der analytischen Logik ableiten können.

Die prinzipielle und geradezu klassisch formulierte Klarlegung des Ichbegriffs findet sich in der »zweiten Einleitung«, die überhaupt in allen ihren Teilen, was sich später auch in anderen Punkten bewähren wird, eine unverkennbare Rückkehr zu kritischer Spekulation aufweist.

Mit einer überraschenden Einfachheit, in der sich die neu errungene Klarheit deutlich widerspiegelt, wird das Ergebnis des neugewonnenen Standpunktes in wenigen Sätzen zusammengefaßt: »Noch gedenke ich mit zwei Worten einer sonderbaren Verwechslung. Es ist die des Ich, als intellektueller Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und des Ich, als Idee, mit welchem sie schließt. Im Ich, als intellektueller Anschauung, liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst zum Gehalte desselben wird«[1]). »Darin aber sind beide entgegengesetzt, daß in dem Ich, als Anschauung, nur die Form des Ich liegt, und auf ein eigentliches Material desselben, welches nur durch sein Denken einer Welt denkbar ist, gar nicht Rücksicht genommen wird; da hingegen im letzteren die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird«[2]). Bewunderungswürdig ist die Durchsichtigkeit, mit der hier die Verteilung von Form und Inhalt auf zwei gesonderte Begriffe einleuchtend gemacht wird, die Anschaulichkeit, mit der gleichsam die Entrückung des Inhaltlichen aus dem Bereich der Wissenschaftslehre und dessen Uebertragung auf die von dem Ichbegriff nunmehr sich loslösende Idee sich offenbart. Da nur das Ich als intellektuelle Anschauung »Grundbegriff« der Wissenschaftslehre sein soll, so liegt in dieser Trennung ein unwidersprechliches Zeugnis dafür vor, daß nach der Meinung des Philosophen der für die transzendentale Konstruktion allein verfügbare Begriffsapparat nicht ausreicht, um das Inhaltliche der empirischen Wirklichkeit zu erklären. »Nur

1) D. h. der bloße Akt des Sich-Setzens macht den ganzen Inhalt des reinen Ichs aus; dieses ist »Tathandlung«, idealistische causa sui.

2) I, 515 f.

Digitized by Google

die Form des Ich« — »vollständige Materie der Ichheit«, diese eine knappe Entgegensetzung sollte alle weiteren Erörterungen eigentlich überflüssig machen.

Fichte hat aber ferner auch wie Kant den rein logischen Zusammenhang des Begriffs der Idee mit dem Problem der empirischen Wirklichkeit erkannt und ausdrücklich die beiden Ichbegriffe nach ihrem Verhältnis zur Tatsache des Individuellen charakterisiert und angeordnet. Beide, das formale Ich wie die Idee, bedeuten eine überindividuelle Vernunft, aber doch in ganz verschiedenem Sinne, nämlich die intellektuelle Anschauung das formale, noch nicht individualisierte, die Idee das von der Individuation schon befreite Ich. »Die Idee des Ich hat mit dem Ich, als Anschauung, nur das gemein, daß das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird; im letzteren darum nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, im ersteren umgekehrt darum nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist«. Als principium individuationis und darum auch als Grund des Dualismus in unserem Erkennen gilt nämlich wie bei Kant die Sinnlichkeit, die Idee deshalb als Ueberwindung von beidem, als »das Vernunftwesen, inwiefern es ..... aufgehört hat, Individuum zu sein, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war.« In der Idee muß die Spaltung von Allgemeinem und Besonderem, von Begriff und Anschauung als beseitigt gedacht werden, muß mit der Partikularität des Individuellen auch die Allgemeinheit des Begriffes geschwunden sein; denn diese hat nur Sinn für einen zugleich an die Tatsache des Individuellen gebundenen Verstand, als Abstraktion von diesem Individuellen [1]), für einen Verstand, der das Einzelne nicht als Gliedindividualität in einem intelligiblen Kontinuum, sondern nur vereinzelt denken kann, der darum »diskursiv« Begriffe bilden muß. Trotzdem ist Fichtes (wie bereits Kants) tiefbohrende Spekulation zu dem richtigen Ergebnis gekommen, daß für uns die Aufstellung der Idee eine nähere Beziehung zum Individuellen oder Inhaltlichen haben muß (vgl. oben S. 58). Zwar auch das abstrakte oder reine Ich

1) Dieser nominalistischen Tendenz gibt sich Fichte jetzt ganz hin, s. Abschn. 2, Kap. I.

Digitized by Google

ist ein durch Analyse des empirischen Wissens gewonnenes Gebilde, kann und muß aber seiner Bedeutung gemäß nach einmal vollzogener Analyse rein gedacht werden, ohne daß auf das Empirische, aus dem es herausgelöst ist, also auf das »Material desselben«, noch »Rücksicht genommen« wird. Dagegen ist die Idee für uns anders nicht einmal vorstellbar denn als vollständige rationale Bewältigung »auch« (so müssen wir ja sagen) des Inhaltlichen oder als Totalität des »Materialen«; daher wir denn auch die Tatsache des Individuellen als ihre Voraussetzung stets mitdenken müssen, obwohl wir dabei eigentlich einen für die Kenntlichmachung des Problems allerdings durchaus notwendigen — logischen Anthropomorphismus begehen. Sogar nach vollendeter Erfassung des Gedankens der »Idee« durch den Philosophen ist es unvermeidlich, mithin in deren bloßem Begriffe oder in deren erkenntnistheoretischer Bedeutung liegt es schon, daß von ihr Endlichkeit und Individualität nicht weggedacht werden kann. Darum hat Fichte mit Recht die bloße Anschauung die Form, die Idee die vollständige Materie des Ich genannt, in dem einen das inhaltslose Allgemeine, in dem anderen die absolute Inhaltstotalität gesehen. Ebendarum hat er sich auch dahin entschieden, daß nur das formale Ich ausschließlich dem Philosophen angehöre, die Idee dagegen dem »natürlichen« Standpunkte erreichbar sei. Nur dem reinen Ich gebührt die zeitlose Geltung wie jedem Abstraktionsgebilde, jeder philosophischen Konstruktion; die Idee dagegen muß als ein zu verwirklichender Zustand, also als eine — freilich unerreichbare — Wirklichkeit gedacht werden. Dem reinen Ich kommt zeitlose Geltung zu, die Idee liegt in unendlich ferner Zeit[1]).

1) Die Unterscheidung zwischen reinem Ich und Idee in der »zweiten Einleitung« wird von Erdmann, Spekulation seit Kant I, 620, Ueberweg-Heinze, Grundriß, 8. Aufl., III, 2. Abt., 11, Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 3. Aufl., 357 f. Anm., erwähnt, von diesen aber nicht zur Darstellung von Fichtes Philosophie verwertet. Genauer geht dagegen auf diese Stelle ein Aufsatz von Ellen Bliss Talbot ein, s. Kantstudien IV, 286—310, in dem richtig erkannt wird, daß die Parallele zu Kants »intellektueller Anschauung« in der Wissenschaftslehre nur das »Ich als Idee« sein könne.

Digitized by Google

Die bloße Aufstellung der Idee ermöglicht schon jetzt eine scharfe Abgrenzung von Fichtes neuem, an Kant angenähertem Standpunkt nach zwei Seiten hin, nämlich gegen den absoluten Irrationalismus auf der einen, gegen den absoluten Rationalismus auf der anderen Seite. Der Irrationalist verkennt den Zusammenhang zwischen der Irrationalität und den Bedingungen unseres Erkennens; ihm muß man das kritische Bewußtsein wecken, indem man ihm bedeutet, daß die Zufälligkeit nur eine Schranke unseres Erkennens sei, und indem man zur Bezeichnung dessen oder zum Vergleiche die Idee eines vollkommenen Wissens der menschlichen Beschränkung gegenüberstellt. Der Rationalist dagegen verkennt überhaupt das Vorhandensein und die Unvermeidlichkeit des Zufallsbegriffes; ihn muß man zur kritischen Bescheidenheit zurückführen, indem man ihm einschärft, daß die vollendete Rationalität nicht Prinzip, sondern nur Idee des Idealismus sein könne, daß die restlose Ueberwindung der Schranke in der Unendlichkeit liege. Gegenüber diesen beiden extremen Standpunkten bekennt man sich selbst zum kritischen Antirationalismus. Insofern man nämlich in der Unableitbarkeit des Individuellen nur eine Begrenzung der menschlichen Vernunft sieht und durch sie hindurch den Ausblick auf die Idee freiläßt, gibt man zu verstehen, daß man auf dem Boden, nicht eines absoluten Irrationalismus, sondern eines kritischen Antirationalismus steht; insofern man andrerseits sich dessen bewußt ist, daß das völlige Begreifen nur in der unerreichbaren Ferne der Idee liegt, lehnt man den absoluten Rationalismus ab und vertritt den kritischen Antirationalismus. — Ein erster vorläufiger Beitrag zur Charakterisierung von Fichtes Rationalismus, also zur Erfüllung der Aufgabe unseres ganzen »zweiten Teiles«, ist durch diese doppelte Gegenüberstellung bereits geleistet.

III. Kapitel.

Der analytisch-systematische Standpunkt [1]).

Der pragmatische Zusammenhang zwischen der Entgegensetzung von Ich und Idee und dem Bemerken der Irrationalität ist durch

1) In den folgenden Kapiteln dieses Abschnittes werden zwar zahlreiche Stellen auch aus den zwischen 1798 und 1801 erschienenen Schriften mit heran-

Digitized by Google

die Ausführungen des »ersten Teiles« und die bisherigen Andeutungen des »zweiten Teiles« zur Genüge aufgehellt. Nur wer eine Grenze des Begreifens anerkennt, verlegt die Idee in das unerreichbare Jenseits und umgekehrt: nur wer die Kluft zwischen Form und Inhalt leugnet, vernichtet den Abstand von der Idee. Wie sich also aus der Zusammenrückung von Ich und Idee die emanatistische Vernichtung des transzendentalen Zufalls ergab, so verlangen wir jetzt mit der Auseinanderhaltung beider den kritischen Gedanken der Irrationalität durchbrechen zu sehen. Denn die Umwälzung, die im zentralen Begriff der Wissenschaftslehre stattgefunden hat, wird uns erst dann überzeugend und wertvoll, wenn wir nachhaltige Einwirkungen von ihr auf alle Gebiete der theoretischen Philosophie zu verfolgen imstande sind und wenn auf die vorangegangene Prinzipienvermischung eine Entwirrung und Klärung von Grund aus, eine Einheitlichkeit des ganzen Denkens folgt. Während also bisher nur das eine Ergebnis des neubegründeten Standpunktes, nämlich die Ausschaltung des Gedankens der Idee aus dem Ichbegriff, berücksichtigt wurde, muß jetzt festgestellt werden, daß ihr in der Tat als Korrelaterscheinung die exakte Isolation des bloß formalen Ich entspricht und gleichzeitig damit der dialektische Monismus in einen kritischen Dualismus umschlägt.

Aber diesen Fortschritt Fichtes über sich selbst hinaus gilt es wiederum zugleich als einen Fortschritt in der gesamten Entwicklung der deutschen Spekulation zu verstehen. Beides ist hier in der Tat untrennbar verknüpft gewesen. Denn erst in der Verbindung mit dem neuerrungenen transzendentalen Formalismus enthüllt ja auch die Systematisierung der Vernunftwerte, diese eigentliche Tat Fichtes auf theoretisch-methodologischem Gebiet, ihren gediegenen Wert. Die Herabstimmung des Uebermaßes der konstruktiven Tendenz zu kritischer Besonnenheit bedeutet uns darum nicht einfach ein Zurückgehen auf, sondern zugleich ein Hinausgehen über Kant,

gezogen, aber nur insofern sie wesentliche Belege für den Umschwung von 1797 liefern. Das für die Entwicklung nach 1797 noch Hinzukommende behandelt erst der »zweite Abschnitt«.

Digitized by Google

und unsere Darstellung möchte die Ueberzeugung wecken, daß die Wissenschaftslehre in ihrer eigentlich kritischen Epoche geradezu einen Höhepunkt transzendentaler Begriffsbildung darstellt.

An einer früheren Stelle (s. oben S. 80 ff.) wurde bereits ausgeführt, wie die kritische Fragestellung selbst die systematische Tendenz in sich barg. Aber das Verdienst Fichtes, daß er mit der ganzen Lebendigkeit seiner philosophischen Ueberzeugung für den Gedanken eintrat, die Formen des Erkennens nicht nur als ein vom empirischen Material abgelesenes Aggregat, sondern vielmehr als durch die Zwecke der Vernunft gegliederten »Organismus« zu begreifen[1]), konnte in seiner Reinheit erst völlig zur Geltung kommen, nachdem der Philosoph auch das Gebundensein des Formalen an das Inhaltliche auf das Nachdrücklichste betont hatte. Erst bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Unentbehrlichkeit des Materialen vermochte er es, ohne rationalistische Uebergriffe in dem Merkmal der Deduzierbarkeit von einem einzigen höchsten Grundbegriffe das die Sphäre des Apriori zusammenhaltende Band und damit das unentbehrliche einheitliche Kriterium dafür zu finden, was dem transzendental Allgemeinen und was dem transzendental Besonderen zuzurechnen sei. Die Aufgabe war so jedenfalls richtig gestellt, und ein Einbruch in den Bereich der bloßen Empirie nicht mehr zu fürchten, sofern nur der methodische Grundsatz streng gewahrt wurde, daß sich die Untersuchung der Wissenschaftslehre lediglich soweit zu erstrecken habe, wie die Möglichkeit der Ableitung aus dem formalen oder vorbildlichen Wesen des Wissens reicht. Das System der reinen Vernunft mußte sich nunmehr in einer vollständigen Darstellung des lediglich aus der bloßen Form des Wissens Ableitbaren erschöpfen.

Mit dieser systematischen Vereinheitlichung und Konzentration der Vernunftfunktionen verknüpft sich auf das Engste ein weiteres Verdienst der Wissenschaftslehre in der Ge-

---

1) Vgl. Windelband, Gesch. d. neuer. Phil. II, 204 ff., Präludien 274 ff.

Digitized by Google

samtgeschichte des Idealismus. Nach kritischer Methode sollten die den Begriff der Erfahrung begründenden Faktoren einer überindividuellen Notwendigkeit durch die transzendentale Untersuchung herausgelöst werden. Aber die empirische Ausdrucksweise Kants drohte immer wieder die Größe und die Klarheit des kritischen Gedankens zu verdunkeln und die überindividuelle Vernunft zur Bedeutung eines bloß »Subjektiven« oder gar Psychischen, einer im »Gemüt« bereit liegenden Form, herabzuziehen. Gegen solche Umdeutung war Fichtes dem Empiristischen abgeneigte Denkungsart von vornherein gewappnet. Ueber das bloß Psychologische hatte sich seine Spekulation stets erhoben, anfangs allerdings mehr in transzendentes als in transzendentales Gebiet. Aber später durchdrangen und befestigten sich gegenseitig gerade die systematisch-aprioristische Konstruktion und der transzendentale Formalismus. Denn schon durch die Systematisierung des Apriori in einem geschlossenen System war alles sogleich in eine abstrakte Sphäre versetzt: der Charakter des Unpersönlichen, Unlebendigen, Unpsychologischen ergab sich wie von selbst. Aber Fichte hat, besonders den Kantianern gegenüber, seine antipsychologistische Gesinnung sogar ausdrücklich hervorgekehrt. Wenn er auch zur Bezeichnung des reinen Ich sich psychologischer Prädikate nicht enthalten hat[1]), so tritt doch die sachliche Abgrenzung gegen das Psychische scharf hervor. Das reine Ich soll nicht als Bewußtseins-, sondern als Wissenselement, als der in alles wirkliche Bewußtsein hineinragende Vernunftbestandteil gelten. Mit gutem Recht konnte Fichte diesen Faktor des überindividuellen Ich seinem Auftreten im wirklichen Bewußtsein, wo er stets sozusagen angewandt, mit einem empirischen Inhalt, einem Stück Seelenleben verschmolzen auftritt, also kurz den psychischen Größen entgegensetzen. »Es« — das Zurückgehen des Ich in sich selbst — »ist sonach auch kein Bewußtsein, nicht einmal ein Selbstbewußtsein«[2]). Er spottet derer, die das

1) S. darüber Windelband, Gesch. d. Phil. 484 Anm. 2.

2) I, 459, noch deutlicher II, 14. Fichtes Idealismus ist weit entfernt von Berkeleys System, das für ein »dogmatisches, und keineswegs ein idealistisches« erklärt wird. I, 438.

Digitized by Google

reine Ich für eine »psychologische — schreibe psychologische — Täuschung« halten und es »ursprünglich im Gemüt« aufgewiesen haben wollen als ein »zusammenfallendes und in sich zurückgehendes Ding, ungefähr wie ein Einlegemesser«. Seine Stellung zur Psychologie faßt er etwas kurz in die Worte: »Die Wissenschaftslehre ist nicht Psychologie, welche letztere selbst nichts ist[1].« Das Psychische gehört in demselben Sinne wie das Physische zur objektiven, »wirklichen Welt«, zur Sinnlichkeit, zum »Nicht-Ich«. Die empirische Wirklichkeit ist ein »Widerstehendes im Raum« oder ein »Beharrliches in der Zeit«, »und in dieser Beziehung wird es eine Seele«[2]). Da das individuelle Ich wie jede Wirklichkeit bereits eine Synthesis des reinen Ich mit einem sinnlichen Bestandteil enthält, so entsteht, wie Fichte ausdrücklich bemerkt[3]), das reine Ich erst durch eine Abstraktion auch von der inneren Sinnlichkeit. Das »Ich des wirklichen Bewußtseins« ist ein abgeschlossenes Ganzes, eine »Person«, das Ich der Wissenschaftslehre dagegen ein philosophischer Begriff, »und zu dieser Absonderung muß man sich erst durch Abstraktion, von allem übrigen in der Persönlichkeit, erheben«[4]). Aus diesen Ausführungen kann man den ungeheuren Abstand der Wissenschaftslehre von Descartes ermessen: durch das transzendentale cogito soll ein psychisches sum durchaus noch nicht gewährleistet sein.

Die höchsten Abstraktionsbegriffe, zu denen die Spekulation sich erheben kann, sind somit nicht die psychologischen, sondern die transzendentalen Kategorien, bei denen von allem psychischen ebenso wie von allem physischen Inhalt abgesehen werden muß, die deshalb ebenso hyperpsychisch und überbewußt wie hyperphysisch sind. Erst bei Fichte sind die transzendentalen Kategorien ganz das geworden, was Kant unter ihnen verstanden wissen wollte: Stammbegriffe des Erkennens, absolut höchste Allgemeinbegriffe, die von jedem Denkinhalt gelten müssen. Der Anspruch auf diese absolute Herrschaft erwächst ihnen

1) II, 365, vgl. 369, 413, 509 f.
2) S. I, 494 f., vgl. 474.
3) 476.
4) II, 382, vgl. I, 502—505, IV, 18 ff.

Digitized by Google

aus dem Umstande, daß sie die bloße Tätigkeit des Denkens selbst, das reine »Tun« des — erst bei Fichte einheitlich gefaßten — überindividuellen Ich, das für alle einzelnen Inhalte vorbildliche Wesen des Wissens überhaupt darstellen. Während in den empirischen Wissenschaften eine unendliche Variabilität des Vergleichungs- und Abstraktionsverfahrens herrscht, gibt es in der Transzendentalphilosophie, infolge der Eindeutigkeit des die Begriffsbildung leitenden Prinzipes, den festen und in sich geschlossenen Bestand einer über allen Einzelwissenschaften stehenden Begriffswelt [1]).

Wir haben nunmehr zu zeigen, wie mit dieser Herausarbeitung des Gedankens der bloßen Erkenntnisform Fichtes Idealismus jenen nüchternen transzendentallogischen Charakter annimmt, den wir (im »ersten Teil«) als Kennzeichen der kritischen Richtung bezeichnet haben, und wie sich ihm dadurch die Notwendigkeit der analytischen Methode immer mehr aufdrängt.

Durch die ganze »zweite Einleitung« zieht sich der Gedanke einer erkenntnistheoretischen Zerlegung des Wissens in Bestandteile, von denen zugleich gesagt wird, daß sie nie in wirklicher Isolation vorkommen, sondern erst durch das Abstraktionsverfahren des Kritikers geschieden werden, für die Zwecke philosophischer Reflexion jedoch gar nicht anders als in solcher Sonderung sich zum Bewußtsein bringen lassen [2]). Mit dieser jetzt herrschend ge-

1) Bei der Untersuchung, was für das einzelne Wissen vorbildlich ist, wird z. B. als Formel alles Wissens die Gespaltenheit in Subjekt und Objekt gefunden, woraus sich zwar für einen einzelnen Bewußtseinsinhalt nichts folgern, wohl aber im allgemeinen einsehen läßt, daß jedes Objekt als Gegenstand des auf einen bestimmten Punkt gerichteten oder sich zusammenziehenden Bewußtseins eine bestimmte, individuelle Konzentration des Ich bedeuten müsse. Denn alle diese Verhältnisse stecken schon in der ursprünglichen Subjektobjektivität, der Identität von Subjekt und Objekt, wo das Denken nur sich selbst zum Gegenstande hat, s. z. B. I, 461 ff., 477, 522 ff., 524 f., 528 f., IV, 1 ff., vgl. die vortrefflichen Ausführungen darüber bei Löwe, Die Philosophie Fichtes, 37 ff.

2) »Vielleicht ist es nur dies, was die Eiferer gegen die intellektuelle Anschauung einschärfen wollen, daß nämlich dieselbe nur in Verbindung mit einer sinnlichen möglich sei. . . . . Wenn man aber dadurch sich für berechtigt hält, die intellektuelle Anschauung abzuleugnen, so könnte man mit demselben Rechte auch die sinnliche ableugnen, denn auch sie ist nur

Digitized by Google

wordenen Auffassung verbindet sich notwendig die Einsicht, daß das reine Ich als ein Ergebnis erkenntniskritischer Analyse, als ein Gebilde philosophischer Abstraktion, »bloß einen Teil und einen nur durch den Philosophen abzusondernden, nicht aber ursprünglich abgesonderten Teil der ganzen Handlung der Intelligenz . . . .« bedeuten dürfe [1]). Ausdrücklich wird auch für die transzendentale Begriffsbildung das Vergleichungs- und Abstraktionsverfahren gefordert [2]). Insbesondere gibt die Wissenschaftslehre von 1801 [3]) eine vorzügliche Darstellung von der Aufgabe des Philosophen, die in einer Reflexion auf den abstrakten und in einem »Absehen« vom bloß empirischen Wissensfaktor bestehe. Welche Klarheit Fichte über die Methode der Transzendentalphilosophie gewonnen hat, zeigt sich auch darin, daß er seine Uebereinstimmung mit Kants Lehre von der transzendentalen Apperzeption grade durch den Hinweis auf die für das formale Apriori charakteristischen Merkmale begründet und deshalb auch seinerseits das Produkt der

---

in Verbindung mit der intellektuellen möglich . . . . .« »Aber, wenn zugegeben werden muß, daß es kein unmittelbares, isoliertes Bewußtsein der intellektuellen Anschauung gibt . . . . .« I, 464; ». . . . . indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewußtsein vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandteile auflöst.« Ibid. 465, vgl. 473, das Selbstbewußtsein sei nur ein »notwendiger Bestandteil«, wodurch das vollständige Bewußtsein »erst möglich werde«, vgl. ferner IV, 91, II, 380 ff. z. B. 382: ». . . . . Elemente, durch deren Vereinigung erst ein abgesondertes Ganzes des wirklichen Bewußtseins überhaupt entsteht.«

1) I, 459.

2) II 6 f. ». . . . . Die intellektuelle Anschauung, welche der Transzendentalphilosoph jedem anmutet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellektuellen Anschauung; die bloße Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstrakt, sondern bestimmt gedacht.« IV, 47 f., vgl. 24, 25 »Abstraktion von allem Fremdartigen«, 30: »willkürliche Abstraktion«, 78: »durch Abstraktion, durch Analyse«, vgl. ferner 61, 90, II, 15: ». . . . nur eine Abstraktion von allem Besonderen des Wissens.«

3) In ihr finden sich neben den metaphysischen Hauptpartien vorzügliche Reste der kritischen Wissenschaftslehre; die Anfänge dieser Schrift reichen ja auch in die Zeit vor 1800 zurück, s. z. B. Leb. I, 328.

Digitized by Google

transzendentalen Analyse als die oberste, allgemeinste, überall gleiche Bedingung alles einzelnen Wissens darstellt[1]). Mit noch größerem Nachdruck als Kant hat er ferner einen genauen Parallelismus der analytisch-transzendentalen Methode in der theoretischen und der praktischen Philosophie durchzuführen gesucht[2]).

Daß die Konstruktionen der philosophischen Spekulation sich in einer dem gewöhnlichen Bewußtsein verschlossenen Sphäre bewegen, hatte allerdings schon die Wissenschaftslehre von 1794 versichert. Aber zu einer vom nüchternen transzendentalen Gesichtspunkt aus geforderten und irgendwie klaren erkenntnistheoretischen Scheidung war es damals noch nicht gekommen; der dialektische Trieb konnte sich trotz alledem noch in größter Ungebundenheit entfalten. Der eigentliche Grund, daß hiermit später aufgeräumt wurde, der wirklich neue und wichtigste methodische Fortschritt der veränderten Lehre liegt darin, daß Fichte jetzt zum erstenmal den Dualismus des transzendental Allgemeinen und transzendental Besonderen in die Untersuchung einführt. Erst durch die innige Durchdringung des transzendentalen und des rein logischen Gegensatzes (vgl. S. 36 f.) erhält der ganze Gedanke einer Spaltung des Wissens in zwei durch die Reflexion trennbare Sphären seine scharfe und unerschütterliche Begründung. Jetzt erst gelangt die Einsicht Kants zum Durchbruch, daß die Gebilde der philosophischen Konstruktion ihre Rationalität und Deduzierbarkeit mit ihrer hochgradigen Inhaltslosigkeit entgelten. Jetzt erst, mit Hilfe dieser neuen logischen Ergebnisse, erscheint das reine Ich wirklich als bloße Form, als gleichbleibende Formel des Wissens, als

1) S. I, 472 ff., 475 f. »Und in welchem Verhältnis denkt Kant, in den angeführten Worten, dieses reine Ich zu allem Bewußtsein? Als dasselbe bedingend.« »Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewußtsein durch das Selbstbewußtsein bestimmt, d. h. alles, was im Bewußtsein vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewußtseins begründet, gegeben, herbeigeführt!« Ibid. 476 f., vgl. 462.

2) S. z. B. IV, 14 ff., 37 f., 78, V, 362, 368. Zahlreiche andere Belege aus der »Sittenlehre« an verschiedenen Stellen dieses und des folgenden Kapitels (vgl. z. B. oben S. 109 Anm. 2).

Digitized by Google

wahrhaft abstrakter, inhaltsarmer Allgemeinbegriff. Jetzt erst kann ferner das rein logische Gegensatzpaar aufgestellt werden: »Wissen überhaupt« — »Wissen von Etwas«. »Wenn es auch bei dem bleiben sollte, was einem jeden schon der Augenschein gibt, daß alles unser wirkliches Wissen ein Wissen von Etwas sei — diesem Etwas, welches nicht ist jenes zweite oder jenes dritte Etwas; so ist doch ohne Zweifel jeder vermögend, die Betrachtung anzustellen und zu finden, daß es nicht ein Wissen von Etwas sein könnte, ohne eben überhaupt ein Wissen, schlechthin bloß und lediglich als Wissen, zu sein. Inwiefern es ein Wissen von etwas ist, ist es, in jedem andern Wissen von jedem andern Etwas, von sich selbst verschieden; inwiefern es eben Wissen ist, ist es sich selbst in allem Etwaswissen gleich, und durchaus dasselbe, ob auch dieses Etwaswissen in die Unendlichkeit fortgehe und insofern in die Unendlichkeit hin verschieden sei. Zu diesem Denken des Wissens nun als des Einen und sich selbst gleichen in allem besonderen Wissen, und wodurch dieses letztere nicht dieses, sondern eben überhaupt Wissen ist, ist der Leser hier eingeladen ..... Es ist nicht ein Wissen von Etwas, noch ist es ein Wissen von Nichts (so daß es ein Wissen von Etwas, dieses Etwas aber Nichts wäre); es ist nicht einmal ein Wissen von sich selbst; denn es ist überhaupt kein Wissen von — noch ist es ein Wissen (quantitativ und in der Relation), sondern es ist das Wissen (absolut qualitativ)«[1]).

Man kann in dem Ausdruck »Wissen überhaupt« auch die Formulierung der idealistischen Ueberzeugung sehen, daß der letzte philosophische Abstraktionsbegriff nicht »Ding«, sondern »Wissen« lautet. Versenkt sich die idealistische Betrachtung, bei der Abwendung von allem Individuellen und Materiellen, in diesen Allgemeinbegriff »Wissen«, achtet sie lediglich auf die Tätigkeit des Denkens selbst[2]), dann entsteht die eigentlich philosophische Anschauung, die »intellektuelle Anschauung«,

---

1) II, 14 f.
2) Vgl. dazu Sigwart, Logik II, 39.

Digitized by Google

die ausschließlich dem idealistischen Philosophen möglich und anzumuten ist. Sie bedeutet bei Fichte seit 1797 nur das transzendentalphilosophische Ergreifen des reinen Wissensfaktors oder der intellektuellen Form, der reinen Subjektobjektivität, des sich selbst setzenden reinen Ich [1]). Sie ist das selbst von dem Charakter der »Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Vorstellens« begleitete Erfassen oder kurz das »Wissen« vom Wissen überhaupt. »Alles Wissen ist nach dem Obigen Anschauung. Daher ist das Wissen vom Wissen, inwiefern es selbst ein Wissen ist, Anschauung, und inwiefern es ein Wissen vom Wissen ist, Anschauung aller Anschauung; absolutes Zusammenfassen aller möglichen Anschauung in Eine« [2]). So wahr unter Kants »transzendentaler Apperzeption« nur eine formale Einheit, ein Allgemeinbegriff gemeint ist, so wahr hat auch Fichte von dem Ich als intellektueller Anschauung jede Beziehung zum Inhaltlichen der Erkenntnis ängstlich ferngehalten. In der »zweiten Einleitung« wird außerdem der »intellektuellen Anschauung«, in der lediglich »die Form der Ichheit« liege, ausdrücklich ein Ichbegriff entgegengesetzt, der genau dem entspricht, was bei Kant »intellektuelle Anschauung« heißt, nämlich das Ich als Idee [3]). Die Vermengung der beiden Begriffe nennt Fichte mit Recht »eine sonderbare Verwechslung« (vgl. oben S. 100). Beim Vollziehen dieser »intellektuellen Anschauung« richtet sich das Wissen auf sich selbst, zieht es sich auf sich selbst zurück, wird es »Wissen vom Wissen«, »Anschauung aller Anschauung« oder »Wissenschaftslehre«. »Wissen vom Wissen« ist darum die in ein einziges Wort zusammengedrängte Untersuchungsart der Wissenschaftslehre und außerdem das Geständnis ihrer prinzipiellen Beschränkung auf das rein Formale, für alles inhaltliche Wissen Vorbildliche. »Da

---

1) S. bes. I, 459 ff., 463, II, 7 ff., vgl. 385 f.

2) II, 9, vgl. 10.

3) Vgl. oben S. 99 ff., ferner die S. 108 Anm. 2 angeführten Zitate, in denen die Inhaltslosigkeit der abstrakt gefaßten »intellektuellen Anschauung« klar zum Ausdruck kommt; sowie die schon öfters erwähnte Gleichsetzung mit Kants »transzendentaler Apperzeption«, bei gleichzeitiger Betonung gerade des formalen Charakters.

Digitized by Google

die Wissenschaftslehre eben nur die Anschauung des unabhängig von ihr vorausgesetzten und vorauszusetzenden Wissens ..... ist, so kann sie kein neues und besonderes, etwa nur durch sie mögliches materiales Wissen (Wissen von Etwas) herbeiführen, sondern sie ist nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen. Sie ist gar nicht Objekt des Wissens, sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objekten. Sie ist auf keine Weise unser Gegenstand, sondern unser Werkzeug, unsere Hand, unser Fuß, unser Auge, ja nicht einmal unser Auge, sondern nur die Klarheit des Auges.« [1]) »Wissen nur vom Wissen überhaupt«; so etwa lautet die kürzeste Zusammenfassung des neuen Standpunktes der Wissenschaftslehre.

Das bis jetzt beobachtete Ergebnis des Umschwunges von 1797 berechtigt jedenfalls zu dem Urteil, daß auch Fichte zur Ausbildung einer Transzendentalphilosophie gelangt ist, bei der das Apriori sich als ein nach den Vorschriften einer analytischen Logik richtig gebildeter, d. h. durch Analyse aus der Erkenntnis- oder Wissenswirklichkeit gewonnener abstrakter Gattungsbegriff darstellt.

Diesen problemgeschichtlich so wichtigen Wandlungen in Fichtes Denken ist leider bis jetzt nur eine allzugeringe Beachtung geschenkt worden. Gerade hervorragende Forscher haben ausschließlich für den ersten, vielleicht eindrucksvollsten, von Fichte selbst aber bald wieder aufgegebenen Entwurf Verständnis gezeigt. Von diesem allein glaubten sie Fichtes Stellung in der nachkantischen Spekulation abhängig machen zu sollen und übersahen so über dem, was Fichte von Kant trennt, ganz die weitgehende Uebereinstimmung gewisser beiden Denkern gemeinsamer Grundanschauungen. So dürfte auch die bekannte Darstellung der unglücklichen Schicksale von Kants Philosophie, die Liebmann in seiner Schrift »Kant und die Epigonen« gegeben hat, nicht für die Wissenschaftslehre überhaupt,

1) II, 9 f.

Digitized by Google

sondern nur für deren allererste Anfänge zutreffen. Liebmann[1]) glaubt nämlich, im »reinen Ich« Fichtes eine »besondere Spezies der Gattung Ding an sich« sehen zu müssen, weil es weder räumlich noch zeitlich, noch den Kategorien unterworfen, kurz »von allen Formen des Vorstellens emanzipiert« sei. Allein gerade diese Bestimmungen machen den kritischen Charakter des Ichbegriffs aus. Das Ich tritt darum nicht in das wirkliche Bewußtsein ein, weil es allem wirklichen Bewußtsein als ein nur durch philosophische Abstraktion abzusondernder Bestandteil zugrunde liegt; und es ist über Raum, Zeit und Kategorien erhaben, weil es allgemeiner und deshalb inhaltsärmer ist als die einzelnen Formen des Vorstellens, genau ebenso wie bei Kant die Apperzeption noch über den Kategorien steht. Die klare Gleichsetzung des Ichs mit einer abstrakten Form läßt gar keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es nicht ein qualitätsloses metaphysisches Etwas bedeuten kann. Daß Fichte das Apriori »immer nur im metaphysischen Sinne zu bestimmen vermochte, als eine Wurzel des Geistes, als eine Grundbedingung des Selbstbewußtseins«[2]), meint selbst Cohen, der andrerseits Fichte das Verdienst der »tiefen Ergründung der letzten Denkbedingungen in allem Bewußtsein«[3]) zuerkennt. Dieser Auffassung darf man entgegenhalten, daß Fichte sich bei der kritischen Neubegründung seiner Lehre gerade über die Gefahr des psychologistischen Mißverständnisses klar wurde (s. oben S. 104 ff.) und deshalb die Funktion des Apriori um so schärfer im Sinne der transzendentalen und formalen Begründung des Wissens erfaßte. Cohen versteht eben, wie bisher fast alle Beurteiler Fichtes, unter dem reinen Ich immer die »Wurzel und ausreichende Quelle für allen Inhalt der Erfahrung«[4]), im Gegensatze zu Fichte selbst, der in ihm lediglich eine des Inhalts völlig entleerte Form erblicken will. Demnach ist Cohens Behauptung, Fichte sei in den »Cartesianismus des Denkens«

1) 81 ff.
2) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung 581, vgl. 583, 590.
3) Ibid. 581.
4) Ibid. 590.

Digitized by Google

zurückgefallen, ebenso wie ein ganz ähnlicher Vorwurf Riehls[1]), gegenüber dem Umschwung von 1797 nicht mehr aufrechtzuerhalten. — Dadurch, daß die Wissenschaftslehre sich gegen die Angriffe sogar der Forscher verteidigen läßt, die den erkenntniskritischen Gedanken am schärfsten vertreten, ist die beste Gewähr geleistet, daß Fichte in dieser seiner reifsten Zeit des Abfalls vom Kritizismus nicht geziehen werden darf.

IV. Kapitel.

Der transzendentallogische Zufallsbegriff.

Bei der Darstellung des Kantschen Rationalismus hatte sich uns bereits ergeben, daß die analytische Grundanschauung notwendig in dem Satz von der transzendentallogischen Zufälligkeit des Empirischen gipfeln müsse. Nachdem nun auch bei Fichte die »intellektuelle Anschauung« ihres absolut rationalistischen Charakters entkleidet und zu einer kritisch faßbaren Funktion umgearbeitet war, mußte auch für ihn die ausdrückliche Uebertragung des diskursiven Charakters auf das Erkennen des Erkennens, also auf die Wissenschaftslehre, eine unvermeidliche Konsequenz werden. In dem bloßen Gedanken eines Apriori, das erst durch Abstraktion herausgeschält sein soll, liegt ja schon die Anerkennung eines empirischen Materials, aus dem es gewonnen worden ist; ebenso in der Erkenntnis der Inhaltslosigkeit des Allgemeinen das Zugeständnis, daß der Raum zur Erfüllung mit dem Inhalt leer gelassen ist[2]). Das Prinzip der früheren Wissenschaftslehre ließ nur die Eine absolute Vernunfttotalität zu, das Prinzip der neuen Lehre fordert umgekehrt einen unvermeidlichen Dualismus. Deshalb jetzt überall eine Doppeltheit der Begründung des gesamten Erkenntnisprozesses, eine beständige Gegenüberstellung von »Form« und »Materie«, von Allgemeinem und Besonderem, von »überhaupt« und »gerade so«,

1) Fichte habe das »Bewußtsein überhaupt«, anstatt es als »Abstraktion vom inneren Sinn« zu begreifen, zu einem metaphysischen Wesen gemacht. Philosophischer Kritizismus, II. Bd., 2. Teil, 146 Anm. Demgegenüber s. oben S. 105 f.

2) Vgl. z. B. oben S. 113 das Zitat II, 9/10.

Digitized by Google

von überall Gleichem und unendlich Verschiedenem[1]). Wer aber einmal diese Gespaltenheit des Erkennens zugegeben hat, wird von da aus zu einer bestimmten logischen Beleuchtung des Individuellen, zu einer bestimmten Fassung des Wirklichkeitsproblems weiter getrieben.

Für die logische Charakterisierung des Empirischen wird nämlich jetzt die Anerkennung der für unseren Verstand unüberwindlichen Kluft zwischen allgemeiner Form und spezifischem Inhalt entscheidend. Wie der Philosoph ein »neues Gebiet anlegen« mußte[2]), um sich zum reinen Ich zu erheben, so muß er auch von jener Sphäre aus in eine andersartige Welt sich wieder herablassen, sobald er sich zur Mannigfaltigkeit des Inhaltlichen zurückwendet. Das Einzelne ist nicht so in den Formen enthalten, wie nach metaphysisch-emanatistischer Anschauung der besondere Bewußtseinsinhalt in der Totalität des Wissens, sondern es kann nur als unmittelbar gegebene Tatsache entgegengenommen oder erlebt werden. Diese Begründung der Selbständigkeit des empirischen Faktors wuchs, wie sich später zeigen wird, allmählich geradezu zu einem ausgesprochenen Empirismus aus (s. Abschn. 2). Für uns kommt hier vorläufig nur das Eine in

1) S. bes. »Zweite Einleitung«, »Sittenlehre«, »Wissenschaftslehre« von 1801. Auf den Mangel einer Unterscheidung des Formalen und Materialen, die sich durch die ganze Schriftengruppe von 1797—1801 hindurchzieht und der neuen Lehre geradezu das Gepräge gibt, gründet Dilthey den Abfall Fichtes von Kant. Dieser Vorwurf trifft so genau das Wesentliche, daß seine Berechtigung der älteren, seine Haltlosigkeit der jüngeren Wissenschaftslehre gegenüber den Abstand zwischen beiden und das entsprechende Verhältnis zur kritischen Philosophie vorzüglich beleuchtet: »Aber er will von diesem Prinzip aus« — dem schöpferischen Vermögen des Ich — »auch die Materie der Empfindungen erklären und so den kritischen Idealismus vollenden. Das konnte nur geschehen, indem er den die ganze Kantsche Philosophie ermöglichenden und begründenden Unterschied aufhob: den Unterschied zwischen dem Was der Empfindungen, ihrer Einzelgegebenheit, und den in der Einheit des Selbstbewußtseins gegründeten, mit dem Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit ausgestatteten Bedingungen des Bewußtseins, unter welche diese Empfindungen einheitlich geordnet und so zu allgemein gültigen Erfahrungen erhoben werden.« Die Rostocker Kanthandschriften, Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 605.

2) Vgl. I, 449.

Digitized by Google

Betracht, daß, sobald die Bedeutung des Formalen ganz durchschaut ist, auch das Individuelle eindeutig gegen das Allgemeine abgegrenzt, seine transzendentallogische Bedeutung entdeckt werden konnte. Während früher bei der verschwommenen Anschauung vom Wesen der Abstraktionsgebilde und der metaphysischen Fassung des Individualitätsbegriffs der dialektische Trieb es zu keiner klaren Erfassung der materiellen Wissenselemente kommen ließ, gelangt Fichte jetzt durch die Möglichkeit scharfer logischer Kontrastierung zu einer, wie der weitere Verlauf seiner Philosophie zeigt (s. Abschnitt 2 und 3), entscheidenden und für immer beibehaltenen Stellungnahme gegenüber dem Endlichkeitsproblem. In dem individuell Bestimmten der Einzelgegebenheit, dem unmittelbaren »Gefühl«, der Empfindung erblickt er das jedem Begreifen unzugängliche Gebiet; in der empirischen »Wirklichkeit«[1]) erkennt er einen selbst aus den erschöpfend deduzierten und begreiflich gemachten Formen des Ich unableitbaren, also irrationalen Rest, eine für jede transzendentale Erklärung unübersteigliche Grenze an. So besteht das Geheimnis der empirischen Wirklichkeit jetzt für ihn wie schon für Kant in der Zufälligkeit oder Irrationalität. »Bei dem unmittelbaren Gefühle hat alle transzendentale Erklärung ein Ende.« »Alle Beschränktheit ist, zufolge ihrer Anschauung und zufolge ihres Begriffs, eine durchgängig bestimmte, nicht aber etwa eine Beschränktheit überhaupt. Es ist, wie wir sehen, aus der Möglichkeit des Ich die Notwendigkeit einer Beschränktheit desselben überhaupt abgeleitet worden. Die Bestimmtheit derselben kann daher nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja, wie wir sehen, das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduktion ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige und liefert das bloß Empirische unserer Erkenntnis. Sie ist es z. B., durch die ich unter den möglichen Vernunftwesen ein Mensch bin,

1) Dieser bei Kant zur Charakterisierung der empirischen Einzelheit selten gebrauchte Ausdruck findet sich in diesem besonderen Sinne häufig bei Fichte, s. bes. unt. Abschn. 2, Kap. I.

Digitized by Google

durch die ich unter den Menschen diese bestimmte Person bin usw.«[1]). Die empirische Wirklichkeit erscheint hier als das rein transzendentallogische Problem ohne jede Nebenbedeutung, als der bloße Gegensatz zum Formalen, als Unerklärbarkeit oder »Zufälligkeit« des Individuellen, als ursprüngliche unbegreifliche Bestimmtheit oder »Beschränktheit«. »Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, — sagt die transzendentale Theorie«[2]).

Auch die Relativität des Zufallsbegriffs und daß es sich bei ihm lediglich um ein Verhältnis zum transzendental Allgemeinen handle, hat Fichte durch die Unterscheidung des für das reine Ich »Zufälligen« und »Wesentlichen« richtig angegeben. »Zuvörderst, der Naturtrieb als gerade so bestimmter Trieb, ist dem Ich zufällig. Vom transzendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, ist er das Resultat unserer Beschränkung. Nun ist es zwar notwendig, daß wir überhaupt beschränkt seien, denn außerdem wäre kein Bewußtsein möglich; aber es ist zufällig, daß wir gerade so beschränkt sind. Der reine Trieb hingegen ist im Ich wesentlich; er ist, in der Ichheit, als solcher gegründet«[3]). »Diese besondere Beschränktheit ist es, die sich a priori aus der allgemeinen nicht ableiten läßt....«[4]). Typisch für die Beurteilung, die Fichte

---

1) I, 489 f. Daß von Fichte die Unerklärbarkeit des »Faktischen« behauptet werde, hat Loewe in seinem vorzüglichen Buche »Die Philosophie Fichtes« 44, festgestellt, allerdings ohne ausführlicher auf diesen Punkt einzugehen; ebenso Bergmann, Gesch. d. Phil. II, 215 f.; über Windelband s. Kap. V.

2) V, 184, vgl. II, 302: ».... übereinstimmende unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung.... antwortet die Philosophie des bloßen reinen Wissens, und muß dabei, als bei ihrem Höchsten, stehen bleiben.« Vgl. IV, 101.

3) IV, 141.

4) Ibid. 225. »Die Individualität kann auch in ihrem Fortgange bestimmt sein, nicht lediglich durch die Freiheit, sondern durch ursprüngliche Beschränktheit; die jedoch nicht zu deduzieren, sondern eine besondere, und in dieser Rücksicht für uns auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung zufällig ist.« Ibid., vgl. 100 f., 254, N. III, 121.

Digitized by Google

von seinen Zeitgenossen erfuhr, und eben deshalb ungerechtfertigt erscheint somit der Vorwurf Mellins[1]), daß in der Wissenschaftslehre die von Kant vertretene »Zufälligkeit« der Empfindung aufgegeben sei.

Mit der Unterscheidung von »Form« und »Materie« des Erkennens kreuzt sich bei Kant in äußerst verwickelter, zum Teil nur durch Berücksichtigung der Inauguralschrift verständlicher, schwerlich ganz entwirrbarer Gedankenkombination der Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit, Spontaneität und Rezeptivität. Aus dem dadurch entstehenden Gemisch erkenntnistheoretischer Andeutungen läßt sich aber ein für das Irrationalitätsproblem bedeutsamer kritischer Gehalt scharf herausheben. Die Sinnlichkeit spielt nämlich in der kritischen Philosophie die Rolle eines transzendentalen principium individuationis, eines die formale Allgemeinheit determinierenden, »spezifizierenden«, individualisierenden Momentes, während auf Rechnung des Verstandes das Allgemeine oder Begriffliche im Gebiet der Erkenntnisfaktoren zu stehen kommt. Darum mußte sich mit der Ueberzeugung, daß unser Erkennen an die Gespaltenheit von Allgemeinem und Besonderem unentrinnbar gebunden sei, die Einsicht in die Dualität von Verstandesbegriffen und sinnlichen Anschauungen notwendig verknüpfen. Aber die geheimnisvolle Andeutung einer »gemeinsamen Wurzel« wurde eine unwiderstehliche Verlockung für die Nachfolger, es nicht bei diesem Dualismus bewenden zu lassen. Am kühnsten war auch hierin Fichte vorgegangen. Wie die Form, so sollte auch der Inhalt — man weiß nicht recht, ob in demselben Sinne[2]) — durch eine produktive Kraft der Vernunft erzeugt sein. An dieser Lehre hat man mit Recht Anstoß genommen, da sie zum mindesten unklar, mißverständlich und gänzlich ungeeignet ist, das kritische Problem des Individuellen erkennbar hervortreten zu lassen. Fichte aber glaubte damals, die Zerstörung des Ding-an-sich-Begriffes vollzöge sich nur in einer restlosen Auflösung des Ma-

1) G. S. A. Mellin, Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, VI, 294.

2) Denn »bewußtlos« geschieht auch das Produzieren der Formen, s. den Vergleich mit Maimon am Schluß dieses Kapitels.

Digitized by Google

terialen durch die Vernunftproduktivität. Nach derselben Richtung trieben ihn Anregungen, die er von Maimons Skepsis erfahren hatte [1]). Auch in den auf den ersten Entwurf unmittelbar folgenden Schriften wird auf die Unmöglichkeit, Form und Stoff auseinanderzureißen, auf die reale Untrennbarkeit beider häufig hingewiesen. Der individuelle Inhalt ist ein bestimmter Komplex von Handlungen des Ich. Sieht man auf das Handeln des Ich, dann denkt man es als »Subjekt« und hat den »Begriff«, reflektiert man dagegen auf die bestimmte Gestaltung des Vorstellungskomplexes, dann hat man das »Ding« oder die »Anschauung«. In dieser Verschmolzenheit mit den Formen werden die Objekte »hingeschaut«, als »Anschauung« hingeworfen [2]).

Bei der einseitigen Beachtung gerade solcher Lehren, die Fichte selbst später am besten widerlegte, hat man in der Wissenschaftslehre stets den Höhepunkt jener mit Reinhold und Maimon beginnenden, von Beck am stärksten vertretenen Bewegung erblickt, die den Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit ohne die nötige kritische Vorsicht aufzuheben trachtete. Hierbei hat man wiederum übersehen, wie sehr gerade Fichte dazu gedrängt wurde, die Sonderung im kritischen Interesse aufrechtzuerhalten und seine anfangs vertretene Ansicht von der Verwischbarkeit des Gegensatzes aufzugeben. Neben die Betonung des realen Verwachsenseins von »Begriff« und »Anschauung« tritt nämlich jetzt die Erkenntnis ihrer kritisch geforderten Dualität, die Einsicht, daß nichtsdestoweniger für die philosophische Abstraktion eine Trennung geboten ist, für die transzendentale

---

1) Die sich ja gerade auf die Kluft zwischen den transzendentalen Formen und deren empirischer Anwendung stützte, s. I, 387, vgl. 227 und oben S. 49 f. Auf den großen Einfluß, den Maimon auf die Gestaltung des Irrationalitätsproblems bei Fichte ausgeübt hat, kann hier wie an einigen späteren Stellen nur hingedeutet werden; vgl. Fichtes Aeußerungen: I, 29, 99, 101, 120 Anm., 387 (vgl. dazu 227), Leb. II, 205 f., ferner Erdmann, Spekulation seit Kant, I, 596 f., 605, 615, 629, 632, Grundriß II, 453, Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 605 f., Bergmann, Gesch. d. Phil. II, 219, Moeltzner, S. Maimons erkth. Verbesserungsversuche d. Kantischen Phil. 31 f., Kabitz, Studien z. Entwgesch. d. Fichteschen Wissenschaftslehre 62, 78.

2) III, 4, 58, vgl. I, 374, 387.

Digitized by Google

Erklärung eine Unersetzlichkeit des Anschaulichen durch das Begriffliche besteht. »Nur ist dabei,« so heißt es jetzt in der »zweiten Einleitung«, »so wie allenthalben, also auch hier, nicht aus der Acht zu lassen, daß die Anschauung die Unterlage des Begriffs, das in ihm Begriffene, ist und bleibt. Wir können uns nichts absolut erdenken oder durch Denken erschaffen, nur das unmittelbar Angeschaute können wir denken; ein Denken, dem keine Anschauung zugrunde liegt, das kein in demselben ungeteilten Momente vorhandenes Anschauen befaßt, ist ein leeres Denken, ist eigentlich gar kein Denken«[1]). Auch hierfür wird wieder ausdrücklich die Uebereinstimmung mit Kant hervorgehoben; Begriff und Anschauung sind nicht isoliert auftretende Gebilde, sondern es gilt der Satz Kants: die Anschauung ohne Begriff ist blind, der Begriff ohne Anschauung leer[2]). Diese zur Betonung der sachlichen Diskrepanz von Begriff und Anschauung führende Gedankenbewegung läuft auf dasselbe Ergebnis wie die Unterscheidung von Formalem und Materialem, nämlich auf die Lehre von der transzendentalen Selbständigkeit und Irrationalität der Empfindung hinaus.

An der Stelle der »zweiten Einleitung«, an der sich der Umschwung in Fichtes Denken am entschiedensten ankündigt, hat er seine Ueberzeugung von der selbständigen und durch alle transzendentalen Konstruktionen unantastbaren Bedeutung des rein Empirischen oder der Empfindungen zugleich mit einer polemischen Absicht vorgebracht, durch die uns sein eigener Standpunkt noch um vieles schärfer und unzweideutiger entgegentritt. Schon damals, in den ersten Jahren der Verbreitung seiner Philosophie, hat er sich bemüht, der irrtümlichen Auffassung zu begegnen, als ob von ihm die Grenze der rationalen Deduktion geleugnet werde, schon damals hat er dabei Worte der Abwehr und der Berichtigung vernehmen lassen, die aber ungehört verhallen sollten. Es ist nicht ohne einen gewissen Beigeschmack philosophiegeschichtlicher Ironie, wenn er gerade das bei einem seiner Anhänger als Mißverständnis kennzeichnet,

1) I, 492.
2) Ibid. 473 f.

Digitized by Google

gerade das bei einem anderen Philosophen als Fehler rügt, was ihm selbst in der Folgezeit so oft zur Last gelegt worden ist, nämlich die Verwischung des Unterschiedes von Verstand und Sinnlichkeit. Zwei Erscheinungen insbesondere haben damals seinen Widerspruch hervorgerufen: die Standpunktslehre von Beck und die von Reinhold im zweiten Teil seiner »vermischten Schriften« (1797) gelieferte Darstellung der Wissenschaftslehre. Beide wollen die Selbständigkeit des nur Empfindbaren verkümmern und intellektualistisch zersetzen, beide verkennen den im Begriff der »Affektion« verborgenen kritischen Sinn, den erkenntnistheoretischen Wert des unmittelbaren »Gefühls«. »Dieses ursprüngliche Gefühl vergessen führt auf einen bodenlosen transzendentalen Idealismus und eine unvollständige Philosophie, die die bloß empfindbaren Prädikate der Objekte nicht erklären kann. Auf diesen Abweg scheint mir Beck zu geraten und Reinhold die Wissenschaftslehre zu vermuten«[1]). Für einen wie beachtenswerten und tiefeingreifenden Bestandteil seiner Lehre Fichte die Unableitbarkeit der individuellen Bestimmtheit jetzt angesehen wissen will, entnimmt man der Ankündigung dieser ganzen Stelle der »zweiten Einleitung«, die sich in einem Briefe an Reinhold findet: »Es wird soeben eine Abhandlung von mir ..... abgedruckt, in welcher ich mich über mehreres, was Ihr Brief enthält, nach Ihren Aeußerungen in den vermischten Abhandlungen im zweiten Teile erkläre. Es hat mir geschienen, als ob Sie wirklich an die entgegengesetzte Klippe, von der Sie in Ihrem Briefe sprechen, geraten könnten, eine Klippe, an der Beck wirklich scheitert, indem Sie das Setzen des Nicht-Ich in der Wissenschaftslehre wohl zu absolut nehmen. Ich habe in dieser Abhandlung, die wohl bald nach dem Briefe bei ihnen ankommen wird, diesen Punkt klarer zu machen gesucht, als ich es bisher im Drucke getan habe«[2]).

1) I, 490.

2) Leb. II, 237 f., vgl. I, 488: »Da Hr. Beck, wenn ich ihn recht verstanden habe, diesen wichtigen Umstand übergeht und auch Hr. Reinhold (in seiner Auseinandersetzung der Hauptmomente der Wissenschaftslehre, in den

Digitized by Google

Beck gebührt zwar Dank für seine Einsicht, daß die kritische Philosophie nicht Dogmatismus, sondern Idealismus lehre[1]). Aber er ist dafür, wie Fichtes Kritik in der »zweiten Einleitung« ihm vorwirft, in den entgegengesetzten Fehler verfallen: er vernachlässigt und verflüchtigt »die bloß empfindbaren Prädikate der Objekte«; die Empfindung ist die »entgegengesetzte Klippe«, an der er scheitert[2]).

Obwohl nun auch Reinhold gleich Fichte Becks Vermengung von Verstand und Sinnlichkeit in seinen »vermischten Schriften« zurückweist[3]), so ist sein Standpunkt dennoch in Fichtes Augen nicht empiristisch genug. Reinhold hatte sich zwar zur Wissenschaftslehre bekehrt, aber nur zur Wissenschaftslehre von 1794. Während Fichte in der Zwischenzeit die empiristischen Ansätze, die bereits der erste Entwurf enthält[4]), bis zu ihrem völligen Uebergewicht über die entgegengesetzten Tendenzen ausgebildet hatte[5]), legte Reinhold bei seiner Darstellung das Hauptgewicht gerade auf die jetzt in den Hintergrund gedrängten Elemente der Wissenschaftslehre. Darum vermochte Fichte in den »vermischten Schriften« nicht mehr eine angemessene Wiedergabe seiner Lehre zu er-

---

oben angezeigten »Vermischten Schriften«) auf dasjenige, was das Setzen eines Nicht-Ich bedingt, und wodurch allein es möglich wird, die Aufmerksamkeit nicht genug hinleitet . . .«

1) I, 444 Anm.

2) Dieser Ausdruck bezieht sich auf eine Stelle in Reinholds »Vermischten Schriften« II, 323. Schelling, damals noch Kommentator der Wissenschaftslehre, folgte in einer Abhandlung WW I, 403 ff., die gleichfalls durch Reinholds »Vermischte Schriften« veranlaßt wurde (s. ibid. 409), Fichte auch in der Beurteilung von Becks Idealismus, dem vorgeworfen wird, daß er »den von Kant so oft eingeschärften Unterschied zwischen transzendentaler Sinnlichkeit und transzendentalem Verstand völlig verschwinden läßt« und »vergeblich sich bemüht, das Reale, d. h. die Empfindung in unseren Vorstellungen zu erklären«. Ebenso wie Fichte hält Schelling dieser Vermischung den Abstand zwischen »Anschauung und Begriff« entgegen. Ibid. 423. Gegen die Entstellung der Wissenschaftslehre zum »unsinnigsten Idealismus« ibid. 413.

3) Verm. Schr. II, 295.

4) S. oben S. 94 f.

5) Fichte war übrigens nach kurzer Zeit mit der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« nicht mehr zufrieden. S. z. B. Leb. II, 236, 237.

Digitized by Google

blicken, und die Differenz zwischen ihm und Reinhold im Jahre 1797 ist genau die Differenz zwischen der neubegründeten und der älteren Wissenschaftslehre. Die von Fichte bei seinem Anhänger jetzt bekämpfte Behandlung des Endlichkeitsproblems gibt in der Tat nur eine getreue Nachbildung der fundamentalsten Sätze seiner eigenen früheren Lehre wieder. In den »vermischten Schriften« wird nämlich als Verdienst der Wissenschaftslehre hervorgehoben, daß sie »den Unterschied und Zusammenhang zwischen dem Transzendentalen und Empirischen« »völlig befriedigend« aus »dem Unterschied und Zusammenhang zwischen den ursprünglichen Funktionen« der absoluten Tätigkeit erklärt[1]), das Problem des Empirischen also durch rein dialektische Spekulationen gelöst habe[2]). So soll auch die für die transzendentale Erklärung so große Schwierigkeiten bereitende Tatsache der »Affektion«, die in der Empfindung vorzuliegen scheint, durch »die Entdeckung der ursprünglichen Antithesis« glücklich weggedeutet sein[3]). Derartige Ausführungen hat Fichte vornehmlich treffen wollen, wenn er das Setzen des Nicht-Ich, wie Reinhold es auffaßt, »zu absolut« findet und die vollständige intellektualistische Beseitigung des Gedankens der »Affektion« nicht billigt. Während die »vermischten Schriften« die dialektische Seite der Wissenschaftslehre so stark betonen, lassen sie andrerseits die empiristischen Ansätze des ersten Entwurfs — daß der Anstoß sich wohl »postulieren, nicht aber deduzieren« lasse (vgl. oben S. 96, Anm. 1) — nicht nur unberücksichtigt, sondern sie polemisieren sogar ausdrücklich gegen sie. Gegen solche verächtliche Abweisung des bloßen »Postulierens« der Empfindungsinhalte[4]) wendet sich in der »zweiten Einleitung« die Berichtigung Fichtes: »Bei dem unmittelbaren Gefühle hat alle transzendentale Erklärung ein Ende.« Reinhold empfindet eben den Zusammenhang seiner früheren Anschauung vom »gegebenen Stoff« mit der dogmatischen Lehre vom Ding an

1) Verm. Schr. II, 339 ff., vgl. 325 ff., 336 ff., 340, 359 ff.
2) Vgl. z. B. ibid. 327 ff.
3) Ibid. 300/1.
4) Ibid. II, 320.

Digitized by Google

sich noch so lebhaft, daß er, an die »entgegengesetzte Klippe« geratend, das Materiale der Empfindung ganz in die aprioristische Konstruktion aufgelöst wissen will. War er vorher »Kantianer«, so will er sich jetzt möglichst weit von Kant entfernen, während Fichte, der dieses Stadium schon durchgemacht hat, sich umgekehrt Kant wieder stark nähert. Daß Fichte durch die treue Darstellung seiner eigenen ursprünglichen Lehre mit den Bekennern eines »bodenlosen Idealismus« zusammengeworfen zu werden fürchtet, ist der unmittelbare Ausdruck dafür, daß sich bereits Umwandlungen in seinem Denken vollzogen haben.

Will man deshalb Fichtes Lehre von der Empfindung und überhaupt die nachkantische Entwicklung des Irrationalitätsgedankens richtig erfassen, so darf man nicht, wie die herrschende Auffassung will[1]), in Beck, sondern höchstens in Maimon das problemgeschichtliche Mittelglied zwischen Kant und Fichte erblicken. Als der einzige unter den Denkern vor Fichte vertritt Maimon eine auch in systematischer Hinsicht beachtenswerte Vereinigung von konsequentem Idealismus und gleichzeitiger Betonung des Gegebenheitscharakters der Erfahrungsgegenstände. Soweit er sich allerdings von der intellektualistischen Metaphysik Leibnizens beeinflußt zeigt, versucht auch er den Gegensatz von Begriff und Anschauung durch den noch stark im Psychologischen steckenden Gedanken einer kontinuierlichen Abstufung der »Bewußtseins«grade zu verwischen[2]). Allein es finden sich bei ihm daneben die Ansätze zu einer streng kritischen Auffassung, die mit Fichtes späterer Ablehnung jeder psychologistischen Umdeutung wohl bestehen kann. Er geht nämlich davon aus, der Transzendentalphilosoph dürfe sich nicht, wie die Denkart des Lebens es tut, bei dem Umstande beruhigen, daß das Empirisch Anschauliche sich ja dem unmittelbaren Er-

1) S. z. B. Vaihinger, Kommentar I, 486, II, 20, 22 ff. Die von Vaihinger angeführten Stellen aus späteren Schriften Fichtes behandeln das Problem zum Teil nach ganz anderen — metaphysischen — Gesichtspunkten, zum Teil polemisieren sie nur gegen Kants »induktives« Verfahren.

2) Daß »Spontaneität« und »Rezeptivität« nicht als psychologische Unterschiede des Bewußtseinsgrades zu deuten sind, wird von Fichte ausdrücklich festgestellt, s. II, 217.

Digitized by Google

leben erschließt, und er meint, der Philosoph müsse vielmehr mit dem Vorurteil vollständiger Begreiflichkeit an alles herantreten und demgemäß auch das Unmittelbare der Empfindung an diesem Ideale messen, es danach transzendental ausdrücken und veranschlagen. Rationalität ist ihm demnach transzendentale Größe; Irrationalität das transzendentale Unendlich-Kleine oder der transzendentale Grenzbegriff; Unmöglichkeit der rationalen Erzeugung ist ein Differentiale der Erzeugung, ein Differentiale des logischen Bewußtseins, Unauflöslichkeit ein Differentiale der Auflösung [1]). Nur wenn wir die Empfindung als Differentiale fassen, wird sie für uns durch transzendentale Merkmale ausdrückbar. Nur so wehren wir den Gedanken einer absoluten Irrationalität ab und gelangen zum Verständnis der kritischen Irrationalität, d. h. der Inkommensurabilität für unser Erkennen. Um das noch besonders hervortreten zu lassen, können wir die Unauflöslichkeit unendlich herabgemindert oder aufgehoben denken in einem göttlichen Verstande und unser Verhältnis zu diesem intellectus intuitivus als unendliche Aufgabe ansehen, diese Unauflöslichkeit zu beseitigen [2]). Der Transzendentalphilosoph erblickt in dem Materialen der Empfindung nicht wie das naive Bewußtsein in sich ruhende Objekte, sondern »Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß« [3]). Die ganze Bedeutung dieser Gedanken Maimons wird sich indessen erst bei der Erörterung des Transzendenzproblems genügend würdigen lassen (s. den Schluß d. nächsten Kap.). Hier sollte Maimon nur als Glied einer zu Fichte aufstrebenden Entwicklungsreihe verstanden werden, in der Kants Lehre von der Begrenzung des Erkennens durch die Sinnlichkeit in rein logischem Sinne fortgebildet wird.

Zum Schluß sei noch kurz darauf hingewiesen, daß dieselben Forscher, die Fichte schon das Verständnis der transzendentalen Methode gänzlich absprachen, ihm folgerichtig auch die voll-

---

1) Versuch über die Transzendentalphilosophie, 27 ff., 33 ff. Ueber die Beziehungen auch dieser kritischen Fassung des Irrationalitätsbegriffs zur Philosophie Leibnizens, s. Windelband, Gesch. d. n. Ph. II, 154 Anm., 198 f., 338, Gesch. d. Phil. 462 Anm. 1, 472 Anm. 2.

2) Versuch 227, 366, 419 f., 443.

3) Ibid. 205. Philos. Wörterbuch 169.

Digitized by Google

kommene Zersetzung des materiellen Erkenntnisfaktors zutrauen mußten. »Die Vernachlässigung«, sagt Riehl, »oder doch zu geringe Berücksichtigung des materiellen Faktors des Erkennens neben dem ideellen« (bei Kant) »begünstigte die spätere Ungeheuerlichkeit, den ersteren völlig zu beseitigen«[1]). Ebenso meint auch Cohen, daß bei Fichte »aus dem Ich denke ein Bewußtsein geworden« sei, »welches das Ich empfinde und nehme wahr einschließt und zur Voraussetzung hat«[2]).

Gegenüber diesen Urteilen verweisen wir noch einmal auf das durch die beiden letzten Kapitel gewonnene Ergebnis, daß Fichte nicht nur die Zweiheit der Erkenntnisfaktoren anerkannt, sondern auch durch Fortbildung des kritischen Gedankens der Irrationalität den Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit aus der metaphysisch-psychologistischen in die transzendentale Fragestellung verwiesen hat. — Eine gute Bestätigung unserer Auffassung dürfen wir auch noch darin erblicken, daß Hegel bei seiner Polemik gegen die abstrakte Logik Kant und Fichte gerade in den wesentlichen Punkten durchaus in eine Linie stellt und von der Lehre beider Denker seinen emanatistischen Standpunkt durch eine gleich weite Kluft getrennt wissen will. Auch Fichte wird der »formale Idealismus«, die »absolute Leerheit und Unbestimmtheit des Wissens«, der dann die empirische Mannigfaltigkeit »fremd« und unbegreiflich gegenüberstehe, kurz die analytische Logik und die der emanatistischen Lehre schroff entgegengesetzte Lösung des logischen Individualitätsproblems, beständig zum Vorwurf gemacht[3]).

V. Kapitel.

Das Ding an sich und die Irrationalität des Individuellen.

Nicht eine immanente, sachliche, sondern eine mehr durch historische Tatsachen aufgezwungene Notwendigkeit macht es

1) Philos. Kritiz. I, 13, vgl. 14, 338.

2) Theor. d. Erf. 590 f., vgl. 587. Aehnlich urteilt Dilthey, Arch. f. G. d. Phil. II, 644.

3) Vgl. die meisten der im »ersten Teil« angeführten Stellen und besonders WW I, 118 ff., 128 ff., 209—272.

Digitized by Google

erforderlich, die Stellungnahme von Fichtes Idealismus gegenüber der Lehre vom Ding an sich einer Prüfung zu unterziehen. Eine für die Geschichte der kritischen Philosophie bedeutsam gewordene »Problemverschlingung« hat nämlich die Lehren von der Zufälligkeit und vom Ding an sich derart miteinander verbunden, daß auch bei einer Klarstellung des in der Wissenschaftslehre auftretenden Irrationalitätsgedankens von dieser Verflechtung nicht abgesehen werden kann. Da die Zufälligkeit sowohl den Abstand von der Idee als die Nichterfaßbarkeit durch das Formale bedeutet, so kann auch das Ding an sich dementsprechend in der Vermischung sowohl mit der Idee als mit der Unbegreiflichkeit aus dem Formalen auftreten.

Die letztere Möglichkeit ist mehr für die Kantianer, die Verquickung des Ding-an-sich-Begriffs mit der Idee dagegen mehr für Kant selbst charakteristisch gewesen. Aus der Reflexion auf die Begrenzung unseres Erkennens erwuchs ihm eines der theoretischen Motive, die in ihrem Zusammenwirken mit anderen, praktischen die Lehre vom Ding an sich verschuldet haben. Kant hat es doch nicht überall vermocht, die Dinge konsequent kopernikanisch um das Erkennen zu drehen und den Unterschied einer begrenzten und einer unbegrenzten Vernunft nur als solchen zu fassen. Unser beschränktes Erkennen galt ihm vielmehr zugleich als Beschränkung durch eine transzendente Macht und auf die Erscheinungswelt; die Idee eines uneingeschränkten Erkennens zugleich als die Befreiung aus der Erscheinungswelt und als Erfassen des transzendenten Seins selbst. Die schon in den Anfängen der Spekulation maßgebende Grundanschauung der Zweiweltentheorie, nach der den verschiedenen Graden des Erkennens verschiedene Arten der Wirklichkeit entsprechen [1]), bricht hier noch einmal durch. Rückhaltlos hatte sie noch in der Inauguralschrift geherrscht: durch die Sinnlichkeit wird die phänomenale, durch den Verstand die intelligible Welt erfaßt. In der Kritik der reinen Vernunft ist dieser Standpunkt verlassen; das »Ding« an sich wird sinnlos, da die »Gegenständlichkeit« in einer synthetischen Funktion des Verstandes bestehen soll. Aber die Zweiweltentheorie hat

1) Vgl. ob. S. 32 f.

Digitized by Google

sich dennoch eingeschlichen. Nur daß hier Erscheinung und Ding an sich nicht den beiden Erkenntnisarten der Sinnlichkeit und des Verstandes, sondern denen des an die Sinnlichkeit gebundenen und des ohne Sinnlichkeit anschauenden Verstandes zugeordnet werden. Das Ding an sich geht nicht mehr aus der Hypostasierung der eine bloß immanente Geltung beanspruchenden, als leer und inhaltslos erkannten Verstandesformen hervor, — also nicht ein einfacher Rückfall in den Standpunkt von 1770 findet statt — sondern es wird als Gegenstand eines von der Sinnlichkeit wie den hohlen Verstandesformen gleichmäßig emanzipierten Erkennens gedacht[1]). Wenn also das Noumenon nur als Folie, als »Grenzbegriff«[2]), als die »unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge«[3]), oder als Problem[4]) gelten soll, so wird zwar dadurch der Gedanke der »Idee« in die richtige kritische Beleuchtung gerückt, aber unangetastet bleibt hierbei der Grundsatz einer Korrespondenz von Erkenntnis und Gegenstand, die Auffassung, daß der unsinnlichen Erkenntnis ein übersinnliches Objekt, einem zwar problematischen anschauenden Verstande ein ebenso problematischer intelligibler Gegenstand entspreche; daß das vollkommene Erzeugen und Durchschauen des Inhaltlichen demnach als ein Erkennen der Dinge an sich gedeutet werden müsse[5]). Derselbe Antagonismus kritischer und dogmatischer

---

1) Um die Verwirrung voll zu machen, treibt allerdings zuweilen auch die alte Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand ihr Unwesen, s. z. B. WW III, 129, IV, 35.

2) III, 221.

3) Ibid. 241.

4) Ibid. 221, 235, V, 415.

5) Hieran wird durch die zweite Auflage, etwa durch die Unterscheidung des Noumenon in positiver und in negativer Bedeutung, nicht das Mindeste geändert. Ganz abgesehen davon, wie es überhaupt mit dem Unterschiede von »nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung« und »Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung« steht (s. darüber Volkelt, Kants Erkenntnistheorie 112, vgl. 110), ist soviel gewiß, daß auch vom Noumenon in negativer Bedeutung der Gedanke jener Korrespondenz nicht ferngehalten wird: ein Verstand, für den ein Noumenon »gehörte«, soll zwar ein »Problema« sein, aber daß es für einen solchen problematischen Verstand gehört, ist nicht ein Problem, s. III, 222,

Digitized by Google

Gedankengänge zieht sich durch die ganze Dialektik hindurch. Es wird der Sache nach stets folgender Satz aufgestellt: wenn es einen anschauenden Verstand — dieser ist aber nur Problem, Aufgabe usw. — gäbe, so würden durch ihn Dinge an sich erkannt werden. In diesem hypothetischen Urteile wird aber nach einer bekannten Lehre der Logik von den beiden problematischen Hypothesen das Verhältnis einer notwendigen Folge ausgesagt. Daß Dinge an sich einem anschauenden Verstande entsprechen, wird nicht problematisch, sondern apodiktisch behauptet. Das Ding an sich mag zuweilen als problematisch erscheinen, die Zweiweltentheorie nie. Nur diese Eigentümlichkeit Kants, die ihn an die gedachte Aufhebung der Zufälligkeit zugleich den Gedanken der transzendenten Realität knüpfen läßt, sollte von uns hier festgestellt werden [1]). Man kann sie vielleicht am besten so formulieren: Während Kant einerseits die Sinnlosigkeit des »transzendenten Wahrheitsbegriffs« eingesehen hat [2]), vermag er sich andrerseits doch inkonsequenterweise die ideale Erkenntnis eines intuitiven Verstandes nicht ohne diese Voraussetzung zu denken.

Unbeirrt durch das Schwanken des Kantschen Buchstabens gehorcht Fichte folgerichtig dem Kantschen Geist. In der Beschränkung unserer Vernunft, die auch er zugesteht, glaubt er nicht eine Begrenzung durch ein Ding an sich, sondern eine Be-

---

vgl. V, 421/2: »... korrespondierende intellektuelle Anschauung«. Auch sonst herrscht überall die Vorstellung, daß der an die sinnliche Anschauung gebundene Verstand die Dinge erkennt, wie sie erscheinen, dagegen der ohne Sinnlichkeit anschauende, wie sie an sich selbst sind, s. z. B. III, 77, 123, 129, 130 f., 351 ff., 388 ff., vgl. 466.

1) Cohen, der den Beziehungen zwischen Zufälligkeit, Idee und Ding an sich sehr genau nachgegangen ist — s. bes. Theor. d. Erf. 502 ff., 505 ff., 507 ff., 512, 518 f., Begr. d. Ethik 18—116, Begr. d. Aesthetik 118 —, glaubt das Ding an sich, ohne von Kants eigener Ansicht abzuweichen, restlos in kritische Probleme auflösen zu können. Obgleich nun die »Aequipollenz der folgenden Begriffe ...: des Ding an sich, des Unbedingten, der Idee, des Grenzbegriffs, der systematischen Einheit« (Theor. d. Erf. 512) unbedingt — auch als Kants eigene Meinung — zuzugeben ist, so wird dadurch trotzdem der für Kants Denken so wichtige Grundzug der Zweiweltentheorie nicht in Frage gestellt.

2) S. darüber Windelband, Gesch. d. neuer. Phil., II, 79 f., Präludien 125 f.

Digitized by Google

grenzung nur in dem Sinne erblicken zu dürfen, daß ihr die Idee eines unbegrenzten Erkennens gegenübergestellt werden kann. Dem Dogmatismus setzt er seine Einweltentheorie entgegen[1]). Daß er mit der Idee nicht das Ding an sich vermengt, in ihr nur eine gedachte Art des Erkennens und weiter nichts erblickt hat, dieses Abweichen vom Buchstaben der »Kritik der reinen Vernunft« ist kein Abfall vom Kritizismus.

Das werden auch wenige behaupten wollen. Schwieriger steht es jedoch mit Fichtes Ablehnung auch des zweiten Falles einer Vermengung von Ding an sich und Irrationalität, also mit seiner Ablehnung auch des Versuches, das Ding an sich durch eine Reflexion auf die Unableitbarkeit des Individuellen aus dem Allgemeinen zu rechtfertigen. Dem konsequenten Idealismus wird ja nur dann Genüge getan, wenn die Gesamtheit des Individuellen als ein Vorstellen des Ich gefaßt, die Korrelativität von Objekt und Subjekt streng gewahrt wird. Darin spricht sich lediglich das Prinzip des Idealismus aus, daß der letzte philosophische Abstraktionsbegriff »Ich« oder »Wissen« lautet (vgl. oben S. 89 und 111), daß alles für das Ich, ein Ichhaftes ist, unter dem Allgemeinbegriff Ichheit steht. Hier gilt es nun eben zu entscheiden, ob man mit dieser Zerstörung des Ding-an-sich-Begriffes gleichzeitig dem absoluten Rationalismus Tür und Tor öffnet. Wird etwa mit dem idealistischen Satz: alles ist für das Ich — zugleich behauptet, daß alles im Ich enthalten sei, mit restloser Begreiflichkeit das Besondere aus einem absoluten Ich herausgeholt werden könne? Wer das meint, steckt selbst noch tief in der Verwechslung von formalem Ich und Idee. Wer sich aber von diesem Irrtum befreit hat, wie später Fichte, sieht ein, daß der konsequente Idealismus nicht zum absoluten, alles Empirische zersetzenden Rationalismus führt, sondern daß innerhalb auch des konsequenten Idealismus der kritisch antirationalistische Grundsatz zu Recht besteht, in der nur erfahrbaren und erlebbaren Wirklichkeit einen Gegensatz zwar nicht zum Ich, wohl aber zum formalen Ich anzuerkennen. Von Fichte zu verlangen,

1) S. die vorzügliche Ablehnung der bei Kant in dem Begriff der intellektuellen Anschauung steckenden Zweiweltentheorie I, 471 f.

Digitized by Google

er solle Idealist nur hinsichtlich der Formen sein, ist ganz ungerechtfertigt. Denn nicht die Immanenz oder den Idealismus, sondern den transzendentalen Rationalismus gilt es auf die Formen einzuschränken. Nicht der Macht des Bewußtseins, sondern der Macht des rationalen Bewußtseins ist das Empirische entzogen. Man muß sich nämlich davor hüten, für das Prinzip des Idealismus oder der Immanenz die formale begreifliche Ichheit, die Wissensform in ihrer Abstraktheit, unvermerkt einzusetzen. Auch der einzelne Inhalt unserer Vorstellungen ist nur idealistisch aufzufassen, denn er ist weiter nichts als ein Fall empirischer Verwirklichung des »Wissens«, also nur ein Stück Wissen. Allerdings steckt in ihm mehr als in der begreiflichen Wissensform, die sich in ihm bloß verwirklicht; aber dies mehr ist nur seine empirische Besonderheit, seine Eigentümlichkeit, individuell und deshalb unableitbar zu sein, nicht irgend etwas Transzendentes. Man weiß wohl, worauf sich der transzendente Realismus gern berufen möchte: auf die Unbeherrschbarkeit und starre Undurchdringlichkeit des Empirischen, auf seine alles Formale fesselnde Bestimmtheit. Aber was berechtigt ihn, diese für unser Erklären unüberwindliche Härte, diese logische Tatsache als eine darunter verborgene Zähigkeit des Dinges an sich zu deuten? Gelangt er etwa durch seine transzendentale Untersuchung zu diesem Ergebnis? Gewiß nicht; denn diese lehrt ihn nur einen materialen von einem formalen Erkenntnisfaktor scheiden. Der Transzendentalphilosoph sieht sich vergebens in dem ganzen Umkreise des vom kritischen Standpunkt aus Möglichen um, das Ding an sich ist und bleibt ihm unverständlich. Mit »Gegenständlichkeit« kann es nichts zu tun haben, denn die ist eine Funktion des Verstandes; mit dem Geheimnis der individuellen »Wirklichkeit« auch nichts, denn die ist lediglich eine logische Tatsache. Wird dennoch die Annahme des Dinges an sich auf den Unterschied von Form und Inhalt gestützt, so ist klar, daß hier einfach eine Umdeutung der »Zufälligkeit« in die Transzendenz vorliegt, ein kritisch nicht gerechtfertigter Versuch, die begriffliche Unableitbarkeit und Unabhängigkeit vom Formalen des Ich in eine Jenseitigkeit gegenüber dem Ich überhaupt, eine logische Eigentümlichkeit,

Digitized by Google

also in das Hineinragen einer transzendenten Realität, zu verwandeln. Statt der Vermengung von Idealismus und Dogmatismus muß es darum bei dem mit einem kritisch antirationalistischen Element verbundenen konsequenten Idealismus bleiben: alles ist nur idealistisch zu deuten, denn das Allgemeine ist Bewußtseinsform, das Besondere Bewußtseinsmaterie; allerdings läßt sich diese idealistische Materie aus dieser idealistischen Form nicht ableiten. Aber soviel bleibt dabei gewiß: materialer und formaler Bestandteil stehen nicht in dem Verhältnis von Ding an sich und »Bewußtsein«, sondern in dem rein immanenten zweier »Bewußtseinsfaktoren« zueinander [1]).

Fichte hat nun das Verdienst, die Erkenntnis der Irrationalität beibehalten und sie zugleich aus der Verschlingung mit dem Ding an sich gelöst zu haben Er hat eingesehen, daß die transzendentallogische Bedeutung des Unterschiedes von Form und Inhalt nicht zu einem Auseinanderreißen des Erkennens in eine idealistisch und eine dogmatisch erklärbare Hälfte berechtige. Er hat aber außerdem die Theorien vom »Stoff«, wie sie ihm bei den Kantianern entgegentraten, nicht nur abgelehnt, sondern gleichzeitig die Ursache für den Hang zum Dogmatismus in der Verquickung mit dem Irrationalitätsgedanken nachzuweisen verstanden. In das Faktum der jede Reflexion fesselnden, auch für die idealistische Erklärung harten »Wirklichkeit«, des unmittelbaren oder »ursprünglichen Gefühls«, in dem sich »meine Beschränktheit in ihrer Bestimmtheit« offenbart, flüchtet sich nach seiner richtigen Ansicht der Dogmatismus der Kantianer [2]).

Erst durch Berücksichtigung dieser Zusammenhänge mit dem

---

1) Ueber den Zusammenhang von Irrationalität und Ding an sich bei Kant s. Windelband, Gesch. d. neuer. Phil. II, 337 und die eingehenden Ausführungen Riehls im ersten Band des »philosophischen Kritizismus«; s. bes. 381 ff., 389 ff., 428 ff., 431 ff., 446 f. Obgleich nach unseren obigen Auseinandersetzungen keineswegs zugegeben werden kann, daß Kant in der Sache mit dem transzendenten Realismus recht hat, so liefert Riehls »realistische« Auffassung dennoch nicht nur zum Verständnis von Kants sonst meist zu wenig beachtetem logischem Zufallsbegriff, sondern schon allein wegen der starken Betonung der Irrationalität des individuellen Denkinhaltes auch zur systematischen Erkenntnistheorie wertvolle Beiträge.

2) I, 488 ff., vgl. auch 443 und IV, 100 f.

Digitized by Google

Transzendenzproblem wird der Gedankengang der öfter erwähnten wichtigen Stelle in der »zweiten Einleitung«, an der Fichte seine Ansicht von der Grenze der rationalen Erkenntnis entwickelt, vollständig aufgehellt. Zunächst wird dort festgestellt, daß das »bloß Empirische unserer Erkenntnis« jedenfalls nicht als Affektion durch ein Ding an sich gedeutet werden darf. Vielmehr ist, wie sodann gezeigt wird, der Schein einer transzendenten Verursachung durch Erweckung des richtigen Verständnisses der »Rezeptivität«, nämlich durch den Hinweis auf die Irrationalität, zu erklären und damit zu zerstören (vgl. oben S. 116 f.)[1]. Eine doppelte Aufgabe hat also dieser Hinweis zu erfüllen: er schützt auf der einen Seite vor dem Dogmatismus, er warnt auf der anderen vor dem intellektualistischen Uebersehen der Selbständigkeit des Empirischen. Schon durch eine markante Formulierung hat Fichte seine eigene Meinung gegen diese beiden gleich falschen Theorien der Schüler Kants abgehoben: »dieses ursprüngliche Gefühl vergessen« — der bodenlose Idealismus Becks, »dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines Etwas weiter erklären zu wollen« — der Dogmatismus der Kantianer[2]. Von diesen beiden »Klippen« hält sich die Wissenschaftslehre gleich fern. So wird die ganze nachkantische Entwicklung bis Fichte, soweit sie für dieses Problem in Betracht kommt, hier in knappster und glücklichster Fassung zusammengestellt: 1. der unkritisch antirationalistische Dogmatismus (der frühere Reinhold und die Kantianer), 2. der unkritisch rationalistische Idealismus (Beck[3]) und Rein-

1) I, 490. In der Frage, ob Fichte berechtigt war, Kant den Glauben an eine Affektion durch das Ding an sich abzusprechen, muß man sich durchaus Vaihingers Darstellung (Kommentar II, 45 ff.) anschließen (vgl. Erdmann, Spekulation I, 500, Volkelt, Kants Erkenntnistheorie 156); daraus folgt aber nicht, daß Fichte in der Sache unrecht hat und den Fehler begeht, »einen Gedanken anzufangen und ihn in der Mitte abzubrechen« (Komm. II, 49), wenn er eine für das Begreifen unerreichbare Bestimmtheit des Empirischen behauptet und doch die Affektion durch ein Ding an sich leugnet.

2) I, 490.

3) Während Fichte an die Stelle des Dinges an sich die Unmittelbarkeit und Irrationalität der Empfindung setzt und so den Glauben an die Begründung durch das Transzendente verständlich macht, hat Beck durch die Vermischung von Sinnlichkeit und Verstand sogar das Problem unkenntlich gemacht. Diesen Vorwurf macht ihm ganz im Sinne Fichtes Schelling in der oben S. 123 Anm. 2 genannten Schrift (WW I, 432 f.).

Digitized by Google

hold in den »vermischten Schriften«), 3. der kritisch antirationalistische Idealismus (Fichte)[1]).

Da Fichte in der Hervorhebung des undeduzierbaren Erkenntnisfaktors nicht so originell ist wie auf anderen Gebieten, so läßt sich sein kritischer Antirationalismus ganz nur innerhalb einer Geschichte des Irrationalitätsgedankens verstehen. Am meisten Beachtung hat die Entwicklung dieses Problems zweifellos bei Windelband erfahren; hier finden wir seine Verzweigung nach zwei Hauptrichtungen hin verfolgt: wie nämlich einerseits die Irrationalität von den kritischen Antirationalisten und absoluten Rationalisten als Schranke des Begreifens anerkannt, andrerseits von den dogmatischen Irrationalisten, besonders von Schelling, zur Behauptung einer übervernünftigen oder unvernünftigen Weltpotenz umgedeutet wird[2]). Windelband hat ferner auch gesehen, daß Fichte in dieser Bewegung mitten inne steht und ihm ein hervorragender Platz in ihr eingeräumt werden muß. Er bemerkt darum zu Fichtes Lehre, daß die Besonderheit der einzelnen Empfindung durch eine »grundlose« Handlung des Ich produziert werde: »Alle Versuche des Rationalismus, aus dem Wesen des Bewußtseins, aus seinen Formen und Gesetzen auch den Inhalt des Denkens herauszuklauben, werden hier an einer noch viel tieferen Wurzel abgeschnitten als bei Kant«[3]). Damit ist schon für die Anfänge von Fichtes Denken ein antirationalistisches Element festgestellt. Es muß aber andrerseits durchaus zugegeben werden, daß dieser Grenzbegriff recht ungeeignet zur Kennzeichnung der Irrationalität ist, da er, als schöpferische Tat der überindividuellen Vernunft gefaßt, in gewissem Sinne den Rationalismus

1) Zu dieser Kategorie würde außerdem Maimon gehören. Zur Ergänzung unserer früheren Andeutungen ist nämlich noch hinzuzufügen, daß auch für ihn grade die Ersetzung des Ding-an-sich-Begriffes durch die Irrationalität charakteristisch ist. Die »Gegebenheit« darf nur als Unkonstruierbarkeit, nicht als Transzendenz gedeutet werden. S. bes. Versuch 161, 201 ff., 377, 384, 419, Philos. Wörterbuch 161 f., Kategorien 203 ff., Logik 337 ff., Krit. Unt. 65, 191.

2) Gesch. d. neuer. Phil. II, 337 ff., in dem Paragraphen »Der Irrationalismus«. Vgl. 153 ff., 198 ff., 322 f., Gesch. d. Philos. 462, 472.

3) Ibid. 214, vgl. 338 und 213 ff., 322/3, Gesch. d. Philos. 502.

Digitized by Google

gerade vollkommen abschließt[1]). Aus unseren Ausführungen hat sich jedoch ergeben, daß Fichte allmählich zu der Aufstellung eines kritisch schärferen, nicht mehr mißverständlichen Grenzbegriffes fortgeschritten ist. In dieser neuen Lösung des Individualitätsproblems liegt es denn auch begründet, daß er — zumal in der Zeit von 1798 bis 1801 — die Eigentümlichkeit der Vernunftproduktivität gar nicht mehr wie früher mit den inhaltlichen Elementen in Zusammenhang brachte, sondern sie ausschließlich auf die reinen Formen übertrug, das Empirische dagegen gerade als Passivität betrachtete (s. Abschn. 2). Aus alledem dürfte hervorgehen, daß auch Windelbands Einordnung Fichtes in die Entwicklung des nachkantischen Denkens, seine Behauptung, die Wissenschaftslehre sei durch Beseitigung des irrationalen Faktors bereits vom Kritizismus abgeschwenkt, dann nicht mehr als zutreffend angesehen werden darf, wenn man den Umschwung von 1797 gebührend berücksichtigt. Nach Windelbands Ansicht gibt nämlich nur der Rationalismus Kants die Tatsache der Irrationalität unumwunden zu. Darauf beruhe der »tiefste Sinn der Lehre vom Ding an sich«. Mit der Zertrümmerung dieses Begriffs aber, also schon bei Fichte, falle auch die damit verbundene »kritische Restriktion« fort[2]). Allein diese Restriktion, so können wir nunmehr entgegnen, wird auch von Fichte gemacht, nur daß er dabei die falsche und unverständliche Umdeutung in die Transzendenz vermeidet. Die Ablehnung des Dinges an sich bedingt eben nicht, wie Windelband meint, die Annahme einer »absoluten Welterkenntnis, weil wir die Welt bis auf den letzten Rest aus dem Ich erzeugen«[3]).

Die von Windelband unternommene Darstellung bedarf somit einer Berichtigung und Ergänzung, und zwar durch den Hinweis auf die Tatsache, daß nicht nur Kant (und Maimon), sondern auch Fichte als kritischer Antiratio-

---

1) Gesch. d. neuer. Phil. 338.

2) Ibid. 337, 219.

3) Ibid. 219 f. Hier wird zugleich das aprioristische »Erzeugen« als »allgemeines Kriterium der Kantischen Erkenntnistheorie« anerkannt und auf die Parallele mit der Mathematik hingewiesen.

Digitized by Google

nalist im strengsten Sinne anzusehen ist. Erst dadurch wird eine ganz richtige Einstellung Fichtes in die Entwicklung des Irrationalitätsproblems möglich sein. Die ganze Gruppe der von Kant zu Fichte führenden und für die Klärung transzendentalphilosophischer Probleme immerhin beachtenswerten Spekulationen läßt sich nämlich, soweit sie sich auf theoretischem Gebiet bewegen, am besten übersichtlich anordnen und nach streng kritischen Maßstäben messen, wenn man sie um die Irrationalität als den Schwingungsmittelpunkt der Probleme einheitlich gruppiert. Dann würde die auf doppelte Weise mögliche Verschlingung der Lehre vom Ding an sich mit dem Irrationalitätsgedanken als die eigentlich treibende Kraft all dieser Systeme sich aufdecken lassen. So ließen sich z. B. Reinholds Theorien vom Noumenon und vom Ding an sich in der Weise verstehen, daß hier die Verschlingung der Transzendenz mit dem Begriff der Idee bereits ganz fallen gelassen, dagegen die mit der Unbegreiflichkeit aus dem Formalen noch zäh festgehalten wird; während im letzteren Punkte die Verknüpfung sich gerade umgekehrt bei Beck wirksam zeigt, der mit der Beseitigung des Dinges an sich auch die Irrationalität rationalistisch aufhebt[1]). Die rein problemgeschichtlich, wie auch — wegen ihres Einflusses auf Fichte[2]) und die Anfänge Schellings — entwicklungsgeschichtlich bedeutsamste Erscheinung würde in diesem Zusammenhang Maimon darstellen, dessen ganze Lehre sich genau aus Kants transzendentallogischem Zufallsbegriff heraus entwickelt. Von Kant und Maimon führen endlich mehrere für die Geschichte des Irrationalitätsproblems wichtige Verbindungslinien außer zu Fichte auch zu Schelling und Hegel. —

Die Ablehnung des Ding-an-sich-Begriffes hat sich somit nicht nur in ihrer Verträglichkeit mit der Lehre von der Irrationalität des Empirischen erwiesen, sondern es hat sich sogar gezeigt, daß erst innerhalb der konsequenten Immanenzlehre der logische Zufallsbegriff in völliger Reinheit gedacht werden kann. Die Irrationalität läßt sich entweder rein dogmatisch als unbegreifliches Her-

1) Elementarphilosophie und Standpunktslehre, die beiden »Klippen«, vor denen Fichte warnt!

2) Vgl. oben S. 120 Anm. 1.

Digitized by Google

vorgehen des Einzeldinges aus der Totalität des Seins, oder rein idealistisch als Unableitbarkeit der individuellen Ichkonzentration aus dem allgemeinen Ich, aber niemals synkretistisch fassen. Wir müssen deshalb neben der einheitlichen systematischen Konstruktion und der vom psychologistischen Nebensinn unbeirrten Herausarbeitung der transzendentalen Begriffswelt die radikale Ausmerzung des transzendenten Asyls der Irrationalität als dritten prinzipiellen Fortschritt über Kant hinaus anerkennen und den Höhepunkt der transzendentalen Methode in einer Lehre erblicken, für die es in theoretischer Hinsicht nur Ichkonzentrationen, nur eine Bewußtseins-, Wissens- oder Erkenntniswirklichkeit gibt, aus der analytisch (wenn auch mit hinzutretender systematischer Anordnung) die transzendentalen Begriffe — der »Wissenschaftslehre — gebildet werden. Indem unsere Auffassung gerade diesen gewaltigen und nicht metaphysischen Schritt über Kant hinaus ganz zu würdigen vermag und ihm entscheidende Bedeutung beizulegen zwingt, stellt die hier unternommene Verfolgung nur des einen isolierten Problems dennoch den Verlauf des Irrationalitätsgedankens zugleich in die lebendige Gesamtentwicklung der Philosophie und wehrt schon dadurch den Verdacht künstlicher und einseitiger Beleuchtung ab.

2. Abschnitt.

Die Steigerung des Antirationalismus 1798—1801.

Die den Umschwung von 1797 begründende stärkere Berücksichtigung der materialen Erkenntniselemente ordnete sich insofern noch vollständig der früheren Lehre unter, als dem apriori unableitbaren Reste, den Empfindungen, im Gesamtgefüge des Vernunftsystems immerhin eine nur bescheidene Rolle angewiesen wurde. Es sollte lediglich die Grenze gegen die gewöhnliche, außerhalb philosophischer Deduzierbarkeit liegende Erfahrung abgesteckt, dem rein Empirischen sein Recht gesichert werden.

Digitized by Google

Die darauf folgenden Jahre dagegen zeigen das deutliche Bestreben, die für jede rationale Erkenntnis gleichmäßig gebotene Unantastbarkeit der reinen und bloßen Erfahrung in ihrer Bedeutung für die ganze Philosophie immer mächtiger hervortreten zu lassen. Wir haben hier nicht nur eine Ergänzung des früheren Entwurfes mit seiner Richtung auf umfassende Systematik, sondern auch der Schwerpunkt der transzendentalen Wertung verschiebt sich von den allgemeinen Vernunftformen auf die Unmittelbarkeit der Empfindungen. Das 1797 Erworbene wird nicht nur zum sicheren Besitz, der wieder hervorgeholt werden kann, sondern es steigt in den nächsten Jahren zum Lieblingsgut empor, hinter dem alles andere zurücktritt. Die scharfe kritische Sonderung des Formalen vom Materialen, die für das Jahr 1797 nachgewiesen werden konnte, und die von hier aus auf die Fassung auch der letzten Erkenntnisprinzipien ausstrahlende Wirkung mußte sich allerdings erst einmal durchgesetzt haben, wenn diese weitere Umkippung überhaupt möglich werden sollte. Aber nachdem nun einmal die glückliche Vorbedingung gegeben war, bedeutet die stärkere Betonung des Empirischen und Individuellen doch wieder eine neue Epoche. Die äußeren Erlebnisse im Atheismusstreit sind dabei nicht gleichgültig gewesen. Die Verachtung gegen seine vornehmlich der Aufklärungsphilosophie angehörenden Ankläger riß den leidenschaftlichen Denker zu einem ganz persönlichen erbitterten Haß gegen alles hin, was irgendwie nach rationalistischer Metaphysik klang. Wir werden den eigentümlichen Vorgang kennen lernen, daß moral- und religionsphilosophische Ansichten in die Ausbildung des erkenntnistheoretischen Empirismus und Individualismus hineinragen.

Man sollte nun glauben, daß bei der damit verbundenen größeren Verwicklung und feineren Verästelung der antirationalistischen Hauptlinien die einzelnen Teilprobleme sich nicht mit derselben Energie hätten geltend machen können. Dies trifft jedoch weder für die Probleme der praktischen Philosophie, noch für die transzendentale Lehre von der Unmittelbarkeit des Empfindungsgehaltes zu. In der starken und auffällig hervortretenden Weiterbildung, welche in so veränderter Umgebung die Theorie von der Ursprüng-

Digitized by Google

lichkeit des »Gefühls« jetzt erfährt, dürfen wir eine neue und unmittelbar aus der lebendigen Entwicklung von Fichtes Denken selbst geschöpfte Bestätigung unserer Ansicht erblicken, daß wir es bei dem für das Jahr 1797 festgestellten Umschwung nicht mit einer flüchtigen Uebergangsstufe zu tun hatten, sondern mit einem wichtigen Wendepunkt im Denken des Philosophen. Und andrerseits ist ja das Verständnis auch nur der Möglichkeit solcher empiristischer Fortbildungen und ihrer Verträglichkeit mit den Grundprinzipien der Wissenschaftslehre für jeden von vornherein ausgeschlossen, der nicht den Umschwung von 1797 als spekulatives Bindeglied in Rücksicht zieht. Für uns dagegen kann der stark ausgeprägte Empirismus dieser Jahre nichts Ueberraschendes und Unvermitteltes mehr haben; wir verstehen in ihm vielmehr die vorwärtsdrängende Gewalt tief angelegter Denkantriebe.

1. Kapitel.

Der transzendentale Empirismus und Positivismus.

Die eben erwähnte Fehde gegen die Popularphilosophie wurde für Fichtes spätere Entwicklung dadurch von vorbildlicher Bedeutung, daß in der Zeit nach 1800 der Empirismus und Antirationalismus, soweit er überhaupt vorkommt, gewöhnlich von Auseinandersetzungen mit der Aufklärungsphilosophie begleitet wird. Besonders aber hat sie den Schriften von 1798 bis 1801 ein eigentümliches Gepräge verliehen. Von jetzt an galt es nämlich, das für die Erklärung Unzugängliche nicht mehr wie in der »zweiten Einleitung« gegen den »bodenlosen Idealismus«, wie ihn Beck und der auf Abwege geratene Reinhold[1]) vertrat, zu verteidigen, sondern gegen den Rationalismus des Wolffschen Systems. Gegen einen so nahestehenden Denker wie Beck konnte die Wissenschaftslehre ihre Behauptungen nicht anders als durch die feinsten Unterscheidungen, durch ganz scharfe begriffliche Entwicklungen rechtfertigen. Ganz anders jedoch durfte man sich den Wolffianern gegenüber verhalten, bei denen

1) Dieser hatte sich inzwischen durch den Einfluß Jacobis — s. »Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte« und »Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie« — auch die empiristischer gewordene Wissenschaftslehre von 1797 ganz zu eigen gemacht.

Digitized by Google

man das Verständnis des transzendentalen Idealismus gar nicht voraussetzte. Hier war es oft mehr geboten, nur die eigenen Ergebnisse von denen des Gegners eindrucksvoll abzuheben. Für unsere entwicklungsgeschichtliche Betrachtung aber wird es nun gerade von hoher Wichtigkeit, daß der Empirismus schon so eindeutig als feststehendes und für den Idealismus charakteristisches Ergebnis gilt. Außerdem sehen wir dadurch den kritischen Standpunkt wie vorher gegen den idealistisch-absoluten, so jetzt gegen den dogmatisch-absoluten Rationalismus in einen Streit sich verwickeln — und erleben so, daß die in der Theorie schon als notwendig erkannte Abgrenzung des Kritizismus nach diesen beiden Richtungen hin (vgl. S. 32 f. und S. 73 ff.) sich auch als bewußter geschichtlicher Kampf abspielt. In der »zweiten Einleitung« richtete sich die Polemik gegen die idealistische Erzeugung der Ichmaterie aus der Verstandesform, in dem darauf folgenden Zeitabschnitt gegen die dogmatische Hypostasierung von Erkenntnisformen zu absoluten Realitäten. In beiden Fällen aber mußte sich das gleiche Endergebnis herausstellen, daß nämlich infolge der polemischen Gegenüberstellung die empiristische Seite des Kritizismus kräftig zum Durchbruch gelangte. Gegen das Treiben der Tagesphilosophie sollte noch einmal die zermalmende Tat von Kants »transzendentaler Dialektik« heraufbeschworen werden[1]). Bei dieser Abwehr der rationalistischen Metaphysik hatte ja die kritische Philosophie schon bei ihrem Begründer die empiristische Tendenz ganz an die Oberfläche ziehen müssen, während dieselbe Richtung sonst zuweilen als etwas Selbstverständliches und als aufgehobenes Moment in dem übergeordneten Standpunkte behandelt werden konnte. Gegenüber den vermeintlichen rationalen Wissenschaften war es eben wichtig, geltend zu machen, nicht nur, daß die »Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge« eine für die formallogische Analysis unerreichbare Synthesis voraussetze, sondern auch, daß für die Wirklichkeit eines Dinges das Eingeflochtensein in den »Kontext der gesamten Erfahrung«, der Zusammenhang mit einer Wahrnehmung »nach empirischen Gesetzen« unerläßlich sei[2]).

1) S. Fichtes Aeußerungen, z. B. V, 340 ff.
2) Kant, WW III, 410.

Digitized by Google

Es ist nach dem Vorangegangenen leicht einzusehen, warum für Fichte jetzt, da er sich vorwiegend gleichsam im Gedankenkreise der »transzendentalen Dialektik« bewegt, die empiristisch-irrationale Seite des Erfahrungsbegriffs ganz in den Vordergrund tritt und die in diesem außerdem noch steckende, mehr von der »transzendentalen Analytik« verkündete Bedeutung des überindividuellen Erkenntnisgehaltes fast vollständig verdunkelt. Die dadurch hervorgerufene Wendung in seinem ganzen Denken spiegelt sich auf das Deutlichste in der Auswahl dessen wider, was er jetzt als das Wesentliche seiner und der Kantschen Philosophie bezeichnet. Wenn in früheren Schriften der leeren »Formularphilosophie« das »reelle« Denken der Wissenschaftslehre entgegengehalten wurde, so war damit der Fortschritt Kants über die formale und die Schöpfung der transzendentalen Logik gemeint, die Kopernikanische Tat, daß Gegenständlichkeit eine Regel der Vorstellungsverbindung sei; die »reelle philosophische Wissenschaft« war ihm damals noch die, welche im Gegensatz zu den zwecklosen Abstraktionen des logischen Formalismus in der »Vernunft« ein Gefüge notwendiger und allgemeingültiger Funktionen zu erblicken vermag[1]). Unter Erfahrung verstand er noch in den beiden Einleitungen das »System der von dem Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen«[2]), also das von der überindividuellen Funktion Erzeugte im Gegensatz zum willkürlichen Spiele der »Wahrnehmungen« (nach Kants Terminologie), das allem mannigfachen Inhalte Gemeinsame, Formale. Jetzt hingegen wird ihm für den Erfahrungsbegriff und zugleich für die Eigenart der Transzendentalphilosophie gerade das Materiale, Bestimmte, Individuelle wesentlich, also das für den transzendentalen Idealismus »Zufällige«.

In typischer Form zeigt sich diese Schwerpunktsverlegung besonders an dem Begriff der Realität. Die beiden im Kritizismus möglichen Bedeutungen dieses Wortes, nämlich Dignität des »Gegenständlichen« und Zufälligkeit des »Wirklichen«, wurden in der Wissenschaftslehre von 1794 noch in sorgloser

1) S. z. B. III, 1 ff.
2) I, 423 ff.

Digitized by Google

Beziehungslosigkeit nebeneinander gebraucht. Bald soll das Reale als Erzeugnis des Verstandes die Gesetzlichkeit bedeuten, durch die das Erkenntnismaterial »verständigt« wird; bald als Erzeugnis der Einbildungskraft ein »der Reflexion Gegebenes«, den »Stoff der Vorstellung«[1]). Neben entgegengesetzten Gedankenreihen zeigen sich also schon hier die ersten Ansätze, das Problem des »Wirklichen« gerade im Gegebenheitscharakter, in der absoluten Bestimmtheit zu suchen. Am besten kommt dies Bestreben in den Erörterungen über den Wahrheitsgehalt der Empfindungen zum Ausdruck. Diese sind als etwas nur Erlebbares und nicht einmal Mitteilbares zweifellos »subjektiver« Natur. Aber um ihrer »Bestimmtheit«, um ihres Gerade-so-Seins willen hat es dennoch Sinn, ihnen »Objektivität« zuzuschreiben[2]). Allein diese Bedeutung der Objektivität fruchtbar zu machen, daran hinderte noch die starke dialektische Strömung jener Zeit. Erst in der »zweiten Einleitung« wird wieder mehr Gewicht darauf gelegt, daß der »Realismus« des gewöhnlichen Lebens auch von der Wissenschaftslehre bestätigt werde, da ja Philosophie wie Leben bei dem Individuellen als bei einem Letzten und Unerklärbaren gleichmäßig beruhen müssen[3]). In noch höherem Grade gelangt dann in der »Sittenlehre« (1798) die empirische Konkretheit als das für die Realität wesentliche Moment zur Anerkennung. Das charakteristische Merkmal einer »reellen Philosophie« wird nicht mehr wie im »Naturrecht« in der Erkenntnis des überempirischen Notwendigkeitscharakters der Gegenständlichkeit gesehen, sondern darin, daß man alles Bewußtsein von einem »Wirklichen«, unmittelbar Wahrgenommenen ausgehen lasse[4]).

Mit dieser klaren und einseitigen Herausbildung des Realitätsbegriffs nach der einen Richtung hin mußte eine entsprechend scharfe Abgrenzung der anderen Bedeutung Hand in Hand gehen. Bedenkt man, daß die von der Einbildungskraft »hingeschaute« Realität als das Ich im Zustande der »Anschauung« gilt, so folgt schon aus dem seit 1797 bemerkbaren Bestreben, die Verschieden-

1) Man vergleiche die beiden Stellen I, 227 und 233.
2) S. I, 313 f., vgl. auch 268.
3) I, 490, 514.
4) S. z. B. IV, 15, 92, 219.

Digitized by Google

heit von »Anschauung« und »Begriff« in den Vordergrund zu rücken (vgl. oben S. 120), eine entsprechend strengere Scheidung der Anschauungsrealität von der durch den Verstand erzeugten. Auf den Dualismus von Begriff und Anschauung oder Subjektivem und Objektivem[1]) wird jetzt aber zugleich die vollständige Andersartigkeit von Leben und Spekulation gegründet, so daß sich hier zwei Hauptbestrebungen der empiristischen Epoche: die Auseinanderhaltung der beiden Bedeutungen von Realität und die Trennung von Leben und Philosophie, an ihrem Kreuzungspunkt antreffen lassen[2]). Ja, noch eine letzte Steigerung in der Auseinanderreißung der beiden Bedeutungen des Seinsbegriffs ist jetzt eingetreten: Realität in dem konkreten Sinne soll gar nicht mehr der Spekulation, sondern nur der Erfahrung und dem Leben erschließbar sein. »Ausdrücklich und ganz bestimmt durch das Nichtphilosophieren .... entsteht uns alle Realität[3])«. Bei dieser Ansicht hat es keinen Sinn mehr, wie früher von einer »reellen philosophischen Wissenschaft« zu reden, da jetzt das »reelle Denken« mit dem »gemeinen Denken« und nur mit ihm gleichgesetzt wird[4]). Die bewußte Abweisung jedes spekulativen Eingriffes in das Gebiet des materialen Wissens konnte dabei glänzend durchgeführt werden[5]). Die andere, nicht mit der Unmittelbarkeit des Individuellen zusammenhängende, jetzt streng geschiedene Seite des Realitätsbegriffs besteht in der formalen Bedeutung der Dinghaftigkeit, der Substantialität. In genauem Gegensatz zu der nur im Leben erfaßbaren »Wirklichkeit« erscheint nunmehr das die Mannigfaltigkeit »fixierende« und die »Substanz« erzeugende Denken ausdrücklich als der erst durch den Philosophen künstlich isolierte transzendentale Abstraktionsbegriff[6]).

Es hat fast den Anschein, als ob die Unersetzlichkeit des Empirischen durch Begriffe das einzige Ziel geworden ist, dem in rein

1) Ueber diese Gleichsetzung vgl. oben S. 116.

2) V, 343, vgl. Kap. III.

3) V, 342.

4) S. z. B. Wendungen, wie »das gemeine und reelle Bewußtsein«, »das gemeine und allein reelle Denken« V, 340 ff. usw

5) Vgl. Kap. III.

6) V. 208, 359 ff., 366 ff., vgl. IV, 20.

Digitized by Google

theoretischem Betracht Fichtes Untersuchung jetzt zustrebt. Da ist es nun von Wichtigkeit, einzusehen, daß nicht der transzendentale Idealismus, wie Fichte will, sondern allein die über dem Gegensatz von Idealismus und Dogmatismus stehende analytische Logik der tiefste Grund dieses immer stärker anschwellenden Empirismus sein kann. Hatte doch Kant lange vor der Erreichung des kritischen Standpunktes bereits den Beweis unternommen, daß vom Begriff nicht auf das Dasein geschlossen werden könne, die Existenz nicht ein Merkmal, ein emanatistisch herausklaubbarer Teil des Begriffs sei, die Wirklichkeit vielmehr umgekehrt der Bildung der Begriffe zugrunde liege[1]). Diese in der analytischen Logik tief angelegten Konsequenzen dringen jetzt auch bei Fichte immer mehr durch. Man darf geradezu von dem starken Hervortreten einer nominalistischen Grundrichtung reden. »Alle bloße Möglichkeit gründet sich«, so wird jetzt an zahlreichen Stellen ausgeführt, »auf die Abstraktion von der bekannten Wirklichkeit«[2]). Nur das unmittelbar Wahrgenommene, das Besondere oder Individuelle, hat Anspruch auf den Titel der »Wirklichkeit«, nicht das »Ueberhaupt«, die Allgemeinbegriffe, Abstraktionen[3]). Deshalb stellt jetzt nicht mehr die Wirklichkeit, die aufgehört hat als determinierte Endlichkeit (vgl. oben S. 92) zu gelten, das Negative dar, sondern gerade der Begriff, und zwar als abstrakte Unwirklichkeit.

---

1) »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes«. 1763.

2) IV, 219, vgl. 79: »Vermögen« nur ein »Produkt des Denkens«, um daran, »da die endliche Vernunft nur diskursiv und vermittelnd denken kann«, eine Wirklichkeit »anknüpfen« zu können.

3) »In der philosophischen Abstraktion zwar läßt sich von einem Wollen überhaupt, das eben darum unbestimmt ist, sprechen: alles wirkliche wahrnehmbare Wollen aber . . . ist notwendig ein bestimmtes Wollen, in welchem etwas gewollt wird.« IV, 23, ebenso V, 364 mit Berufung auf die »Sittenlehre« und II, 264: »kann ich wollen, ohne etwas zu wollen?« »Jede Empfindung ist eine bestimmte. Es wird nie nur bloß gesehen oder gefühlt oder gehört, sondern immer etwas Bestimmtes, die rote, grüne, blaue Farbe usw.« II, 206. »Es gibt nichts Sichtbares oder Fühlbares überhaupt, weil es kein Sehen oder Fühlen überhaupt gibt.« II, 209/10.

Digitized by Google

Fichte ist zuweilen geneigt, diesen im Grunde doch vorkritischen Empirismus, der höchstens ein Moment im kritischen System bedeuten darf, für den eigentlichen Kern der Transzendentalphilosophie zu halten. »Ich erkläre sonach hiermit öffentlich«, heißt es im »Sonnenklaren Bericht«, »daß es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sei: der Mensch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Alles sein Denken, sei es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transzendental, geht von der Erfahrung aus und beabsichtigt hinwiederum Erfahrung«[1]). Wie er ausschließlich gegen vorkritische Gegner sich wendet, so legt er auch auf die Uebereinstimmung mit einem gleichfalls nur vorkritischen Bundesgenossen, mit Jacobi, einen übergroßen Wert. Auch dieser hatte ja entscheidende Einflüsse gerade von Kants vorkritischer Leugnung der Begreiflichkeit des »Daseins« erfahren[2]). Mit besonderer Rücksicht auf ihn (vgl. darüber Kap. III) suchte Fichte in seinen »Rückerinnerungen« (1799) seinen Empirismus in voller Schärfe auszuprägen. »Die Philosophie, selbst vollendet, kann die Empfindung nicht geben, noch ersetzen«[3]). Damit nimmt er das Ergebnis der »zweiten Einleitung« wieder auf. Als Kantianer im strengen Sinne läßt er nichts für reell gelten, »das sich nicht auf eine innere oder äußere Wahrnehmung gründet«; nur durch die Wahrnehmung wird das, »was wirklich ist«, erfaßt[4]). Während in der »zweiten Einleitung« die Empfindungen noch die bescheidene Rolle des von der Erklärung übriggelassenen Restes spielten, sind sie jetzt der eigentliche Mittelpunkt der Philosophie geworden, die feste, »für alle Ewigkeit gegebene« Grundlage alles Denkens, die wir nur weiter entwickeln können, »wie sie ist«[5]); der Kern aller Wahrheit, von dem erst alle andere Wahrheit, als lediglich vermittelte, ihre Berechtigung empfangen

1) II, 333, ähnlich 395.

2) S. Jacobi WW II, 189 ff., vgl. IV, 1. Abt., 72 und Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Phil. IV, 234.

3) V, 343.

4) Ibid. 340, 360.

5) Ibid. 252, vgl. II, 335.

Digitized by Google

muß, will sie nicht dem »Gebiete der Chimären und Hirngespinste« anheimfallen.

Wir müssen uns jetzt aber auch darüber klar zu werden suchen, warum diese Verschmelzung des vorkritischen Empirismus mit der kritischen Philosophie in streng problemgeschichtlicher Hinsicht eine ganz neue und dritte Stufe in der Entwicklung der Wissenschaftslehre hervorruft. Es ist bereits bemerkt worden, daß der Umschwung von 1797 nur das Abstreifen des transzendentallogischen Emanatismus, eine klärende Grenzberichtigung zwischen Empirischem und Rationalem, einen ersten Schutz der Irrationalität überhaupt, mit sich gebracht hatte. Die Wahrheit, daß die empirische Wirklichkeit auch für die transzendentalphilosophische Spekulation als die feste Grundlage aller Begriffsbildung anzusehen ist, wurde damit zwar schon in der Tiefe begründet, aber noch nicht sozusagen an die Oberfläche herangezogen, vielmehr noch dadurch verdeckt, daß der Schwerpunkt des spekulativen Interesses ganz im systematischen Aufbau lag. Sobald nun dieser Interessenschwerpunkt sich verschob, mußten die gleichsam gebundenen Kräfte der analytischen Logik frei werden und deren innere Beziehungen zu einem empirischen Positivismus sich enthüllen. Zu einem Positivismus, nicht nur zu einem Empirismus! Denn für den Leugner der emanatistischen Logik wird der von Hegel bekämpfte »Atomismus« auf rein logisch-theoretischem Gebiet oder der »Realismus der Endlichkeit« zu einer unvermeidlichen Konsequenz. Es gibt für ihn keine gleichsam über den Köpfen der Einzeldinge sich erhebenden überempirischen Gebilde, keine supra- und intra-individuellen Zwischensubstanzen, keine metaphysischen Interpolationsrealitäten. Nur das unmittelbar Erlebbare und in seiner vollen Bestimmtheit niemals zu einem Begriffssystem Zusammenschließbare existiert, und über ihm erheben sich allein die Gebilde der Abstraktion. Diesen gegenüber verhält sich aber die empirische Wirklichkeit nicht etwa wie ein unvollkommener Abglanz oder bloßer Ausfluß niederen ontologischen Grades, sondern wie der gegebene Ausgangspunkt, wie die einzige und unverrückbare Basis.

Bis zu einer so radikalen Erkenntnistheorie hat Fichte sich

Digitized by Google

besonders im »Sonnenklaren Bericht« hindurchgerungen. Die empiristischen und nominalistischen Tendenzen gipfeln hier in einem extremen Positivismus. Das Gebiet des Materialen oder der Empfindungen, die ursprüngliche »Ausstattung«, erscheint wie in den »Rückerinnerungen« als die feste Grundlage aller Spekulation. Das »wirkliche Reelle« ist das, was du »wirklich lebst und erlebst«, die »die abfließenden Momente deines Lebens füllende« Begebenheit, das Sichvergessen und Versunkensein in hingebender Anschauung. »Sonach wäre der gesuchte Grund deiner Urteile über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit gefunden. Das Selbstvergessen wäre Charakter der Wirklichkeit; und in jedem Zustande des Lebens wäre der Fokus, in welchen du dich selbst hineinwirfst und vergissest, und der Fokus der Wirklichkeit eins und ebendasselbe«[1]). Die Summe der wirklichen Empfindungen bildet die »erste Potenz« des Bewußtseins, die »Grundbestimmungen« oder das »Grundleben«. Das in dieser Sphäre Liegende nennt man auch »Realität«, »Tatsache des Bewußtseins« oder »Erfahrung«[2]). Es gibt zwar keine transzendente Wirklichkeit, die das Wissen abzubilden hätte, aber es gibt gegenüber den Bearbeitungsfunktionen des Denkens, den Deduktionen der Wissenschaftslehre ebensogut wie den Syllogismen der formalen Logik und demonstrierenden Metaphysik, ihnen gegenüber gibt es: »dein Einsenken des Bewußtseins in seine niedrigste Potenz«. In ihm ist eine feste Grundmasse gegeben, an deren Undurchdringlichkeit jede Erklärung abprallt, »der eigentliche Fuß und die Wurzel alles anderen Lebens«; eine Grundlage, über der sich »in Rücksicht des Hinaufsteigens« die freie Reflexion ins Unbegrenzte emporheben darf, aber zugleich eine Grenze, an der die Reflexion »in Rücksicht des Hinabsteigens« »beschränkt und befangen« ist[3]).

An Stelle der Annahme eines metaphysischen Ueberbaues über den Einzeldingen gilt für diesen Positivismus der Grundsatz, daß nur das der unmittelbaren Erfahrung hingeworfene, begrifflich unverbundene und unberechenbare Material Anspruch auf den

1) II, 338, vgl. 335 ff., 343 f.
2) Ibid. 344 f.
3) Ibid.

Digitized by Google

Charakter der Wirklichkeit habe, und daß darüber hinaus alles nicht unmittelbar Erlebte nur als mögliche Begebenheit des eigenen Lebens, als Ergänzung stattgefundener Wahrnehmungen, zur Wirklichkeit gerechnet werden könne. »Du sagst sonach durch die Behauptung einer Begebenheit außer deinem Leben doch nur eine Begebenheit deines eigenen Lebens aus, ein mögliches Fortfließen und Gefülltsein dieses Lebens . . .; du supplierst und setzest hinein eine Reihe möglicher Beobachtungen zwischen die Endpunkte zweier wirklichen«[1]).

Daß sich der hier vertretene »Realismus« gerade mit dem konsequenten Standpunkt der »idealistischen« Immanenz verbindet, darin besteht wieder der Fortschritt über Kant hinaus. Die Schwierigkeit, die durch das unbeugsame Festhalten an dieser Fassung des Wirklichkeitscharakters in das System der Immanenz hineingetragen wird, und die in ihm eine dem dogmatischen Dualismus von Denken und Sein vergleichbare Kluft hervorzurufen droht, wird mit großer Schärfe erörtert. Wie sonst überall verbindet sich dabei mit der durch die historische Stellung gegenüber dem Kantianismus bedingten Ablehnung der Transzendenz die gleichzeitige völlige Würdigung der innerhalb des Idealismus sich erneuernden Zwiespältigkeit zwischen passivem Bewußtseinsmaterial und aktiven Erkenntnismitteln. Auch die sozusagen kompakte, für das Wissen undurchdringliche Realität erweist sich vor der idealistischen Besinnung zunächst als ein »System von Bestimmungen eures Bewußtseins«, wenn dieses »nur eins aus der beschriebenen ersten Potenz, ein durchgängig bestimmtes« ist[2]). Und doch muß wiederum auch der Idealist zugeben, daß der »zweiten Potenz«, in der wir uns als das Wissende in jenem Grundbewußtsein ergreifen, noch in einem höheren Grade und in einem anderen Sinne die Eigentümlichkeit des Bewußtseins zuzukommen scheint. »Es ist uns freilich sehr wohl bekannt, daß, wenn ihr über jene Bestimmungen des Bewußtseins wiederum urteilt, also ein Bewußtsein der zweiten Potenz erzeugt, auch dieses nun in diesem Zusammenhange ganz besonders als Bewußtsein, und als bloßes Bewußtsein, abgehoben vom Dinge, erscheint; und euch nun jene

1) Vgl. ibid. 340—343. 2) II, 400.

Digitized by Google

erste Bestimmung, in Rücksicht auf dieses bloße Bewußtsein, als bloßes Ding erscheint«[1]). Die unmittelbar erlebbaren Objekte, die der Denktätigkeit ein Material der Bearbeitung liefern, sind mithin einerseits zwar Wirklichkeit, aber doch immanente Wirklichkeit, und andrerseits zwar Bewußtsein, aber doch passives, gegebenes Bewußtsein.

Die Lehre von der produktiven Einbildungskraft, als der Erzeugerin des besonderen Erkenntnisinhaltes, wird damit ganz in den Hintergrund gedrängt. Die Irrationalität des Individuellen wird nicht mehr wie früher durch die Vernunft p r o d u k t i v i t ä t, sondern gerade durch die P a s s i v i t ä t charakterisiert. Umgekehrt gilt der Verstand, der früher als »bloßer Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten«, als ein »ruhendes, untätiges Vermögen des Gemüts«[2]) angesehen wurde, jetzt gerade als eine Funktion spontanen Erzeugens[3]). Das Merkmal des »Erzeugens« hat sich somit folgerichtig in die Region des reinen Ich und der bloßen Vernunftformen zurückgezogen, ebenso wie ja auch der Philosoph nur den freien Akt hervorbringen kann, vermöge dessen er sich zur intellektuellen Anschauung, zum Wissen des Wissens, emporschwingt[4]).

Die geläufige Ansicht, daß F i c h t e s Erkenntnislehre nur Spontaneität und Produktivität kennt, ist somit als gänzlich verfehlt zurückzuweisen. Wo bei ihm der Begriff des »Tuns« in weiterer Ausdehnung vorkommt als bei K a n t, widerspricht er dennoch nicht dem Kritizismus. Vielmehr hat F i c h t e — was die beiden nächsten Kapitel von neuem bestätigen werden — mit Abweisung allerdings des sinnlosen Rückfalls in die transzendente Realität, in so hohem Grade wie kaum ein anderer Philosoph die »G e g e b e n h e i t« d e s i n d i v i d u e l l e n B e w u ß t s e i n s i n h a l t e s anerkannt und sich zum Problem gemacht.

---

1) Ibid. 401.

2) I, 233.

3) II, 216 ff. Diese Umdrehung der Funktionen bedeutet den Höhepunkt der Annäherung an K a n t, auch in der äußeren Darstellung, s. bes. II, 216 ff.

4) »Die Philosophie kann nur Fakta erklären, keineswegs selbst welche hervorbringen, außer daß sie sich selbst, als Tatsache, hervorbringt.« V, 178.

Digitized by Google

II. Kapitel.

Die erkenntnistheoretische Wertindividualität.

Eine noch weitere Steigerung des »Empirismus« über das bis jetzt bei Fichte nachgewiesene Maß hinaus scheint gänzlich außerhalb des Bereiches transzendentalphilosophischer Möglichkeit zu liegen. Allein hier erhebt sich die Frage, ob denn der Begründer der Transzendentalphilosophie selbst bis zur denkbar höchsten Stufe der Anerkennung vorgedrungen ist, die in einem kritischen System der individuellen empirischen Wirklichkeit zuteil werden kann.

Zu ihrer Beantwortung müssen wir uns noch einmal an die in der »Einleitung« dargestellten allgemeinen Eigentümlichkeiten von Kants Wertungsmethode erinnern. Dort ergab sich uns, daß Kant zwar die unvermeidliche Gebundenheit der abstrakten Werte, also insbesondere auch der Erkenntniswerte, an empirisches Material und die Selbständigkeit oder logische Unableitbarkeit des individuellen Erkenntnisfaktors sich mit höchster Klarheit zum Bewußtsein gebracht hatte, daß aber aus der Erkenntnis dieser Unentbehrlichkeit für ihn durchaus nicht eine selbständige Wertschätzung des Aposteriorischen zu folgen brauchte (s. S. 13 f.). Die noch so starke Betonung der Irrationalität oder Zufälligkeit des Individuellen (die unser »erster Teil« eingehend nachgewiesen hat), darf also nicht ohne weiteres einer erkenntnistheoretischen Wertung gleichgesetzt werden. Vielmehr erscheint das »Materiale« der Empfindung dabei immer noch lediglich als der gleichgültige Verwirklichungsfall kategorialer Formen, als der »bloß« faktische, empirisch beschränkte Schauplatz zeitloser Werte, und es darf seiner Einmaligkeit oder Individualität in rein theoretischer Hinsicht kein Eigenwert beigelegt werden. Trotz allen Empirismus und aller Anerkennung der Irrationalität bleibt Kants Lehre erkenntnistheoretischer Wertungsuniversalismus.

Dieser Standpunkt muß ja auch unvermeidlich das Endergebnis jeder Erkenntnistheorie sein, die sich wie die Lehre Kants von vornherein ausschließlich die Ergründung der formalen und ratio-

Digitized by Google

nalen Erkenntniswerte zum Ziel setzt[1]). Denn dann kann das Individuelle, mag es im übrigen noch so stark berücksichtigt werden, immer nur eine negative Bewertung erfahren, als Unreines, Schranke, Irrationalität usw. gefaßt werden[2]). Eine Aenderung kann darin erst dann erfolgen, wenn neben dieser einen Fragestellung neue, von der aprioristischen Tendenz unabhängige Ansätze erkenntnistheoretischer Forschung auftreten, die vom Individuellen ausgehen und es dadurch einer positiven Bewertung zu unterziehen imstande sind. Durch irgendein Interesse erkenntnistheoretischer Besinnung muß also das Individuelle aus der Stellung eines bescheidenen Grenzbegriffs in das Zentrum kritischer Wertbeleuchtung gerückt werden. Das Originelle eines solchen Standpunktes würde dann darin bestehen, daß der einzelne Inhalt nicht nur als konkrete Realisation eines Abstrakten, sondern ausdrücklich in seiner Einmaligkeit und als Besonderheit einen Erkenntniswert erhält, und wir würden somit bei dieser Anschauungsweise die Anerkennung einer rein erkenntnistheoretischen »Wertindividualität« (s. oben S. 16) antreffen müssen.

Nun ist es zwar leicht verständlich, daß in der methodologischen Besinnung auf die Struktur der empirischen Einzelwissenschaften die Aufdeckung einer Wertindividualität von rein wissenschaftlicher Bedeutung gelingt, aber keineswegs, daß das Gleiche in der allgemeinen Theorie des Erkennens selbst geschieht. Vergegenwärtigen wir uns nämlich die von ihrer Komprädikabilität unabtrennliche Disparatheit der beiden früher einander gegenübergestellten Wertungsmethoden (vgl. oben S. 17), so erkennen wir, daß durch den Gedanken der erkenntnistheoretischen Wertindividualität dem Transzendentalphilosophen zugemutet wird, bei der Bewertung eines Individuellen jede Reflexion auf ein über das unmittelbar Gegebene hinausweisendes Formales ausdrücklich auszuschalten (s. S. 16 f.). Dieser Konsequenz dürfen wir uns auf keinem Wertungsgebiet, also auch nicht auf dem der theo-

1) Vgl. Riehl, Philosophischer Kritizismus, I, 12 f., II, 1. Abt., 17 ff.

2) Noch weiter geht der emanatistisch-metaphysische Universalismus, der diese Bedeutungslosigkeit des Individuellen zu einer ontologischen Negativität steigert, s. oben S. 92.

Digitized by Google

retischen Philosophie, entziehen. Nun gilt aber gerade seit Kant eine notwendige und allgemeingültige Wertung, die sich gleichzeitig auf einen individuellen und in sich geschlossenen Inhalt richtet, als Kennzeichen nicht der theoretischen, sondern der ästhetischen Vernunft. Eine unmittelbare Wertung des Individuellen wurde darum stets nicht als Sache des erkennenden, sondern nur des ästhetischen Verhaltens betrachtet; und daraus folgte bis in die Gegenwart die so zähe Verschlingung des Gedankens der Wertindividualität mit der Eigenart gerade und ausschließlich des ästhetischen Anschauens[1]). Als Organ dieser Wertungsart galt bekanntlich das »Gefühl«, und nur in der Theorie des apriorischen Gefühls durchbrach deshalb auch Kant selbst sein sonst überall angewandtes abstraktes Wertungsschema mit der Lehre, daß die Objekte des ästhetischen »Geschmacks« nicht durch ihre Uebereinstimmung mit einem »Begriff«, sondern in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit Gegenstände eines allgemeingültigen Wohlgefallens seien (vgl. oben S. 17, Anm. 1). So enthüllten sich bei Kant auf das Deutlichste die auch sonst in der Geschichte der Philosophie beobachtbaren inneren Beziehungen des »Gefühls« zur Wertindividualität.

Wo darum auch auf theoretischem Gebiet die Wertindividualität heimisch werden sollte, da mußte bezeichnenderweise sogar das Erkennen unter den Gesichtspunkt gefühlsmäßiger Erfassung des Wahrheitsgehalts gebracht werden; neben das ästhetische, moralische und religiöse mußte das theoretische Gefühl treten und eine erkenntnistheoretische Gefühlsphilosophie sich ausbilden. Auch Fichtes erkenntnistheoretischen Individualismus werden wir deshalb mit einer Annäherung an die sogenannte Glaubensphilosophie verknüpft sehen.

Allein weder bei den Glaubensphilosophen noch bei Fichte

1) Erst jetzt beginnt der Wahn zu schwinden, daß das Individuelle nur Gegenstand der Kunst und niemals Ziel eines rein wissenschaftlichen Erkennens sein dürfe. Dieser Umschwung vollzieht sich in Rickerts Untersuchungen über die Methode der Geschichtswissenschaften; hier wird in bewußtem Gegensatz gegen den uralten Platonismus oder Universalismus des Wertens (vgl. oben S. 16, Anm. 1) das in seiner Einmaligkeit und Einzigkeit auf allgemeingültige Werte bezogene Individuelle als wissenschaftlicher Begriff des Geschichtlichen festgestellt.

Digitized by Google

tritt die theoretische Wertindividualität in scharfer Ausprägung auf, sondern es schieben sich der Feststellung des theoretischen Wertes zum Teil moral- und religionsphilosophische Betrachtungen unter. Zum Verständnis der gefühlsphilosophischen Strömungen innerhalb der Wissenschaftslehre müssen wir deshalb jetzt diesen Zusammenhang mit der Moralphilosophie kurz andeuten.

Wie bereits in der Einleitung (S. 24 f.) bemerkt worden ist, hat Fichte die Einsicht in die Unableitbarkeit und Selbständigkeit des materialen Faktors von der theoretischen Transzendentalphilosophie ausdrücklich auf die Sittenlehre übertragen und infolgedessen die Forderung aufgestellt, daß man, um einer »formalen und leeren« Metaphysik der Sitten zu entgehen, das Formalprinzip »handle nach deinem Gewissen« ergänzen solle durch das Materialprinzip: handle nach deiner individuellen Bestimmung[1]). Nun geht allerdings an sich diese Gegenüberstellung von formaler Pflichtmäßigkeit und konkretem Pflichtinhalt durchaus noch nicht über den Rahmen der abstrakten Kantschen Wertungsmethode hinaus. Allein wenn wir jetzt das Ineinandergreifen des praktischen und des theoretischen Problems der »Gegebenheit« verfolgen, wird sich uns etwas prinzipiell Neues in Fichtes Spekulation, ein grundsätzliches Abweichen von den Bahnen Kantscher Wertungsart herausstellen.

Fichtes ethisch-teleologische Auffassung, deren Anfänge sich ja bereits bei Kant vorfinden, gebietet ihm, in der Unerklärbarkeit des Empirischen die Stelle zu erblicken, an der die praktische Betrachtung einzusetzen hat[2]). Er lehrt demnach, daß die theoretisch unbegreifliche Einzelheit der uns umgebenden Welt für uns die praktische »Bedeutung« gewinne, daß sich in ihr unsere individuelle Pflicht offenbare. Die empirische Wirklichkeit erweist sich somit als »die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst«, als das »versinnlichte Materiale unserer Pflicht«[3]). In das unmittelbare

1) S. bes. IV, 76, 166, vgl. 131, 147 f., V, 209, 362, 364.

2) S. I, 490.

3) Wobei »Materiale« nicht einfach »Material«, sondern ausdrücklich den Gegensatz zum »Formalen« bedeutet, V, 184 f., vgl. 211.

Digitized by Google

Erfahren der individuellen sinnlichen Außenwelt werden die überempirischen Werte unserer höheren Bestimmung hineingedeutet, und diese teleologische Anschauung erzeugt in ihrer Verbindung mit dem starken Empirismus dieser Epoche die Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Wertindividualität.

Dabei darf aber wohlgemerkt die in der theoretischen und praktischen Philosophie jetzt gleich starke Hervorkehrung der Unableitbarkeit des Konkreten nur als eine conditio sine qua non für den eigentlichen Individualismus des Wertens betrachtet werden. Das, worauf es für unser Problem ankommt, findet dagegen seinen eigentlichen Grund erst darin, daß das Anschauliche des individuellen Eindrucks nicht mehr, wie es bei Kant stets der Fall war, lediglich als ein seiner individuellen Eigenart nach unwesentlicher Träger eines Abstrakten allgemeingültige Werte irgendwie bloß an sich aufweisen, sondern daß es sie als abgeschlossene Individualität und um der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit seines Inhaltes willen in sich selbst verkörpern soll. Und so sehr ferner auch eine solche Auffassungsart als mit praktischem Gehalt durchtränkt erscheint, es soll schließlich dennoch ein rein theoretisches Verhalten daraus als Endresultat gefolgert werden. Denn wie sich bei Fichte im allgemeinen die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft dahin zuspitzt, daß auch hinter der Anerkennung der logischen Normen das Gewissen steht[1]), so meint er jetzt sogar, daß in jedem einzelnen empirischen Wahrnehmungs- und Erkenntnisakt unbeschadet seiner rein theoretischen Funktion ein praktischer Gefühlskern stecke. Seine Erkenntnistheorie erhält dadurch ihr individualistisches (nicht nur empiristisches) Gepräge, und sein Empirismus, für dessen Aufrechterhaltung gleichsam die ganze Wucht der praktischen Philosophie mit in die Wagschale fällt, nimmt einen supranaturalen Charakter an. Wir erleben durch dieses Einströmen praktischer Elemente die Ansätze zu einer neuen und eigentümlichen Umbildung des Erfahrungs-

1) S. darüber Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung; bes. 5—18.

Digitized by Google

begriffs. Das rein Faktische oder Individuelle erfährt eine ungeheure Bereicherung, es enthält in seiner Individualität und durch sie zugleich die Verwirklichung übersinnlicher Bedeutungen. Ein Ueberwiegen der rezeptiven Erkenntniselemente tritt dadurch in viel höherem Grade ein, als es allein durch die Reflexion auf den transzendentalen Zufallsbegriff je möglich gewesen wäre. Denn das Individuelle wird dabei nicht nur — wie schon bei Kant — als der unumgängliche Verwirklichungsschauplatz, sondern in seiner einzigartigen Individualität als der eigentliche und letzte Grund des überempirischen Erkenntniswertes betrachtet.

Indem so die konkrete Wahrnehmungstätigkeit und die unmittelbare Gefühlsäußerung immer mehr zu dem allein Gewißheit Gewährenden, zu dem Angelpunkt aller Erkenntnis gemacht werden soll, gelangt Fichte, in sachlicher Hinsicht wie nach seiner eigenen persönlichen Empfindung, allmählich zu einer Annäherung an Jacobi und den ganzen Gedankenkreis der Glaubensphilosophie. Er erkennt Jacobi nicht nur als Bundesgenossen im Kampfe gegen die demonstrierende Metaphysik an[1]), sondern folgt auch, wie noch genauer zu zeigen sein wird, im einzelnen den Argumentationen seiner Schriften. So bedient er sich jetzt vorwiegend der Jacobischen Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Gewißheit (vgl. Kapitel III) und wählt für seinen supranaturalen Erfahrungsbegriff mit Vorliebe die Bezeichnungen, die in der Glaubensphilosophie vorherrschend waren. Insbesondere hat er in jener entscheidenden Ausführung, in der gezeigt wird, wie das Bewußtsein unserer materialen Pflicht sich in den Glauben an die Realität der Sinnenwelt verwandelt, ein Stichwort der Glaubensphilosophie (»Offenbarung«) ausdrücklich bestätigt. Und auch sonst merkt man an zahlreichen Stellen seinem Gebrauche der Ausdrücke »Glaube« und »Offenbarung« den beabsichtigten Hinweis auf die Lehre der Gefühlsphilosophen deutlich an[2]). Die unverkennbare sachliche Uebereinstimmung

1) Vgl. Leb. II, 167, 278, Werke I, 483, 508, V, 232, 343 f.; II, 334, VIII, 32; dazu Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. VI, 120 f., 551.

2) Vgl. besonders mit den Stellen V, 182, 185 Jacobis Briefe »über die Lehre des Spinoza«, WW IV, 1. Abt., 223. Den Ausführungen dieser Schrift hat Fichte sich auch in anderen Punkten sehr genau angeschlossen, vgl.

Digitized by Google

mit Jacobi liegt aber darin, daß jetzt das praktische Moment nicht nur in der Gestalt eines durch abstrakte Analyse herauslösbaren Faktors auftreten, sondern daß das unmittelbare Gefühl, im einzelnen Fall und als in sich ruhendes Ganzes betrachtet, als Erkenntnisquelle gelten soll[1]).

Am deutlichsten zeigt sich dieser »supranaturale Sensualismus«[2]) und Empirismus in der Durchführung des Parallelismus von sinnlicher und übersinnlicher Erfahrung. Ohne weiteren Zusatz werden jetzt die Termini »Empfindung« und »Wahrnehmung« gebraucht, um mit ihnen das Vernehmen des Uebersinnlichen, das Empfangen des Intelligiblen zu bezeichnen. Sinnliche und intellektuelle »Anschauung«, »äußerer« und »innerer Sinn«, sinnliches und intellektuelles »Gefühl« werden genau wie bei Hamann und Jacobi als unmittelbare Erkenntnis nebeneinander- und aller lediglich vermittelten Gewißheit gegenübergestellt[3]). Dabei wird diesem intelligiblen Empirismus derselbe transzendentale Ort angewiesen, wie dem danebenhergehenden gewöhnlichen. Es besteht ein genauer Parallelismus in der Gewinnung des Substanzbegriffes aus den sinnlichen und aus den übersinnlichen unmittelbaren Erlebnissen; ob sich aus Wärme- und Kälteempfindungen das feste Denkgebilde einer substantiellen, »außer uns vorhandenen Wärme oder Kälte« verdichtet, oder ob aus intelligiblen Erlebnissen sich der Begriff einer substantiellen Gottheit niederschlägt[4]);

---

unten Kap. III. Die Verwertung des Hume schen »belief« erfolgte übrigens bei Jacobi durch die Anregung Hamanns, wie aus einer Vergleichung des Briefwechsels beider Männer mit der Schrift Jacobis über Spinoza entnommen werden kann. Ueber Fichtes Gebrauch von Jacobis Terminus »Glauben« vgl. Reinholds Brief Leb. II, 244 und »Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte« 79 f. Am auffälligsten hat Fichte seiner Annäherung an Jacobi im dritten, »Glaube« überschriebenen Buch der »Bestimmung des Menschen« Ausdruck gegeben, vgl. darüber J. H. Fichte, Leb. I, 172, Anm. II, 255 ein wörtliches Zitat aus Jacobi WW IV, 1. Abt., 210.

1) S. bes. II, 263, 301 f.

2) Windelband, Gesch. d. Phil. 469.

3) V, 260, 268, 343, 347, 355 f., 360; der Parallelismus des sinnlichen und übersinnlichen Gefühls bei Jacobi z. B. WW II, 59 f. Dieser Sensualismus stammt gleichfalls von Hamann, vgl. z. B. Jacobi WW I, 385, 387 mit IV, 1. Abt., 234 ff.

4) V, 208, 214, 263 ff. Physisches und Psychisches werden hierbei vom transzendentalen Gesichtspunkt aus wieder völlig gleichmäßig behandelt; auch die

Digitized by Google

immer sind es auf der einen Seite unmittelbare »Akte«, »Begebenheiten«, auf der andern Seite ein mittelbares, »an sich nicht notwendiges, nicht konkretes, sondern abstraktes« Denken [1]). Das Verhältnis von »Begriff« und »Anschauung«, das für diesen ganzen Zeitabschnitt charakteristisch ist, bewährt sich so auch in der Lehre vom intelligiblen Gefühl [2]). Dieser intelligible Empirismus, d. h. die starke Wertbetonung des Empirischen als Empirischen oder in seiner prinzipiell unsystematisierbaren Unmittelbarkeit bedeutet in rein erkenntnistheoretischer Hinsicht den weitesten, von Fichte jemals erreichten Abstand von der ursprünglichen Verabsolutierung der abstrakten Vernunftform.

Die wichtige Rolle, die jetzt dem »Gefühl« zugeschrieben wird, erscheint um so auffallender, als sie damals geradezu eine Stellungnahme in dem Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn bedeutete [3]) und weil sie sich ferner gegen Fichtes frühere wie gegen seine späteren Ansichten scharf abhebt. In der ganz auf den Begriff der Spontaneität aufgebauten Wissenschaftslehre von 1794 [4]), ebenso wie in dem späteren Rationalismus der metaphysischen Epoche konnte das Gefühl nur eine untergeordnete Stelle einnehmen [5]). Allerdings ist auch in der Zeit der größten Annäherung an Jacobi die Uebereinstimmung nicht vollständig gewesen, da das Passive der mystischen Stimmung sich nie ganz befriedigend mit dem Postulat absoluter Selbsttätigkeit vereinigen ließ [6]), und sich so bereits damals jenes später in immer neuen

---

»Seele« gehört zur Sinnlichkeit, als ein »zwar nicht im Raume, aber doch in der Zeit Ausgedehntes« (264).

1) Vgl. ibid. 366 ff.

2) Ibid. 208.

3) Mit ausdrücklichem Hinweis darauf z. B. ibid. 344; vgl. auch die Polemik gegen Eberhard, 351 ff., der Fichte wegen seiner »mystischen Gefühlstheologie« in zwei Schriften angegriffen hatte.

4) Mit Recht spricht Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, 3. Aufl., II, 307 vom »schärfsten Gegensatze zu Jacobi« gerade in der Lehre vom Gefühl. Anklänge an Jacobi allerdings schon 1794, s. Kuno Fischer VI, 381, 551 f.

5) S. bes. VII, 302 ff., IV, 493 ff.

6) Deshalb gelegentlich auch eine heftige Zurückweisung von Ansichten Jacobis, s. z. B. Leb. II, 278 ff.

Digitized by Google

Formen wiederkehrende Ringen zwischen dem Titanismus des Willens und der religiösen Sehnsucht nach einem Zustande in sich vollendeter Seligkeit vorbereitete. Jedenfalls stößt Fichte in dieser Zeit überall, in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie, auf das Problem der Passivität.

Es wäre somit allerdings eine irreführende Uebertreibung, die vielen Gemeinsamkeiten zwischen Fichte und der Glaubensphilosophie in eine völlige Gleichsetzung beider umzudeuten. Denn auch in rein problemgeschichtlicher Hinsicht besteht der schwerwiegende Unterschied, daß die Ergründung eines abstrakten Erkenntniswertes bei der echten Gefühlsphilosophie von vornherein und mit ursprünglicher Blindheit abgelehnt, nach Fichte dagegen neben der andern Wertungsart als mit ihr verträglich und als gleichfalls berechtigt immerhin noch geduldet werden muß. Aber trotzdem darf auch andrerseits nicht übersehen werden, daß, soweit Fichte sich wirklich in jenem glaubensphilosophischen Gedankenkreise bewegt, völlig neue, ihrer logischen Struktur nach andersartige Bestandteile dem bisherigen System sich angliedern. Es wird dadurch eine Betrachtungsart gewonnen, die nicht wie die Wissenschaftslehre von 1794 den Unterschied von Form und Inhalt des Erkennens verwischt, auch nicht wie Hegels Emanatismus ihn verwirft, sondern neben dem anerkannten Dualismus noch einen Standpunkt über ihm für möglich hält. Also nicht das für uns widerspruchsvolle Gebilde eines intuitiven Verstandes, sondern neben dem diskursiven Verstand das intuitive Erkenntnisgefühl! Nicht gerade eine Verdrängung der kritischen Betrachtungsweise, sondern nur eine Vermehrung der transzendentalen Erkenntnisorgane! Daß durch Einführung dieses »genialen« Erkennens, wie man es nach dem Vorbilde der »genialen Moral« nennen könnte[1]), ganz neue Ansätze der Spekulation beginnen, hat Fichte selbst deutlich gesehen[2]). Zwar stellt der durch sie geschaffene Gedanke einer intelligiblen Individualität das Wertproblem nicht in seiner völligen Reinheit dar, weil in die Wertung des Einzelnen um seiner selbst willen

1) Als solches wird es von Kant bekämpft, WW VI, 465 ff.
2) Vgl. den Schluß des nächsten Kapitels.

Digitized by Google

eben zugleich die metaphysische Vorstellung eines übersinnlichen Grundes der Erscheinung mit hineinspielt[1]; aber nichtsdestoweniger zeugt diese Vorstellung auch noch in ihrer metaphysischen Einkleidung von der starken Beachtung, die nunmehr dem Individuellen geschenkt wird. Daß die philosophische Forschung sich mit einer grundsätzlich neuen Art des Wertens vertraut gemacht hat, zeigt sich überdies noch an andern typischen Merkmalen. Die tiefangelegte Tendenz nämlich, das in seiner einmaligen Individualität bewertete Einzelne nicht nur als isolierte Erscheinung zu verstehen, sondern es in eine Werttotalität einzugliedern (vgl. S. 18 ff.), bewahrheitet sich jetzt sofort auch an Fichte. Nach seiner Religionsphilosophie steht die wertvolle Einzelgestalt mitten in einem umfassenden Wertzusammenhang; als »bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge«, als ein Resultat seiner »Lage in der gesamten Vernunftwelt«. Diese ihre Glieder umspannende Gesamtindividualität wird nun wiederum bald nur als Wertgröße gefaßt, als »Ordnung«, mit ausdrücklicher positivistischer Beschränkung des Seinsbegriffs auf das Empirische[2], bald zugleich als metaphysische Realität[3].

So gelangt Fichtes theoretische Spekulation vom transzendentallogischen Emanatismus durch den kritischen Antirationalismus und Positivismus hindurch schließlich zu dem eigentümlichen erkenntnistheoretischen Standpunkt einer positiven Wertung des Individuellen.

III. Kapitel.

Philosophie und Leben.

Wie die analytische Methode der Wissenschaftslehre eine bestimmte Fassung des Irrationalitätsproblems forderte (1. Abschnitt), so wird umgekehrt die steigende Betonung des Individuellen und Konkreten (2. Abschnitt, Kapitel I u. II) eine noch weitere Klärung und vielleicht sogar Umbildung der transzendentalen Theorie zur Folge haben müssen. In der Tat beobachteten wir ja bereits in der nominalistischen Tendenz (S. 145) und in dem Zurück-

1) S. z. B. V, 210, 268, II, 301 f.
2) S. bes. V, 260 f.
3) S. bes. V, 185, 188, 211, 365, II, 283, 298 ff., 309 f.

Digitized by Google

treten des Produktivitätscharakters (S. 149 ff.) eine Fortsetzung jenes Läuterungsprozesses, durch den die überindividuelle Vernunft von ihrer früheren metaphysischen Ausgestaltung immer mehr zur Bedeutung der abstrakten und unlebendigen Wissensform überging. Wir können jetzt aber noch einen Schritt weitergehen und den Satz aufstellen, daß mit der wachsenden empiristischen Tendenz ein Höhepunkt in der gesamten kritischen Weltanschauung erreicht worden ist. Denn in dieser jede Hypostasierung zeitloser Erkenntniswerte verbietenden immanenten Philosophie des unmittelbar Gegebenen ist das Setzen des Nicht-Ich im Ich zu gänzlicher Unlebendigkeit herabgesunken, und der »Idealismus« darf hier nicht, wie er immer wieder — zuerst von Schelling — umgedeutet wurde, als Einführung eines idealistischen Weltprinzips, sondern nur als bloßer Standpunkt einer kritischen Reflexion verstanden werden.

Nichts erscheint in den religionsphilosophischen Schriften der Jahre 1798—1800 auffälliger als diese klare Herausarbeitung eines bloßen »Transzendentalismus«[1]). Transzendentalphilosophie soll lediglich Theorie sein, »Beschreibung und Darstellung« des »natürlichen Bewußtseins«, das sie in seinem »wahrhaft menschlichen, darum notwendigen und unvertilgbaren Bestand« einfach anzuerkennen hat[2]). Objekt der transzendentalen Betrachtung ist das »Leben«, und ihr oberster Grundsatz die Trennung, der Gegensatz von Philosophie und Leben. Die Theorie muß stets über das Leben, um es als Objekt vor sich hinstellen zu können, hinausgehen und kann mit ihm nie in Streit geraten, da sie sich »in einer andern Welt«, »auf einem ganz andern Felde« bewegt[3]).

Auch hier müssen wir wieder auf eine große Entwicklungstendenz in Fichtes Philosophie aufmerksam werden: innerhalb einer gewissen Betrachtungsweise werden Leben und Spekulation zu Korrelaterscheinungen; je voller und unmittelbarer die mächtige Wirklichkeit und das Leben emporsteigt, desto machtloser, desto

1) Leb. II, 333.
2) V, 339, 340 f., 342, 345 ff.
3) V, 342, 347, 367 f., Leb. I, 179.

Digitized by Google

blasser und unlebendiger tritt ihm die Spekulation entgegen. Dieser Prozeß wird in hohem Grade noch verstärkt, wenn die Sphäre des Lebens nicht nur eine dem abstrakten Denken undurchdringliche konkrete Masse darstellt, sondern sich infolge der beginnenden Anerkennung von Wertindividualitäten zugleich immer mehr mit Wertgehalt erfüllt. Nicht allein die Kluft der Irrationalität wird dann das Trennende zwischen Leben und Philosophie sein, sondern es kommt noch der viel eindrucksvollere Abstand zwischen lebendigem Wert und kalter, gleichgültiger Reflexion hinzu. Dadurch, daß das Leben jetzt als in sich abgeschlossene, völlig unantastbare und unerreichbare Wertindividualität oder Wertwirklichkeit der Philosophie gegenübersteht, muß die denkbar stärkste Auseinanderreißung beider, die abstrakteste Entleerung und Verarmung der Philosophie erfolgen. Es gehört zu den auffälligsten Veränderungen in der Entwicklungsgeschichte Fichtes, daß derselbe Denker, der früher wie kein anderer die Philosophie als Sache des ganzen Menschen behandelte und auf den Charakter, auf eine praktische Notwendigkeit gründen wollte, jetzt umgekehrt mit fast fanatischer Einseitigkeit die Unabhängigkeit der Wissenschaftslehre von jedem praktischen Interesse hervorhebt und erklärt: »Philosophie auf Denkart und Gesinnung bezogen, ist mir absolut nichts«[1]). Es ist in höchstem Grade erstaunlich, daß dieser schroffe, unüberbrückbare Gegensatz von Fichtes früherer und seiner jetzigen Ansicht über die Bedeutung der Wissenschaftslehre in den meisten Darstellungen unberücksichtigt geblieben ist. Was früher in der Wissenschaftslehre selbst in ungeschiedener Einheit enthalten sein sollte, tritt jetzt als »Philosophie« und »Leben« auseinander. Dabei wird die lebendige Wirklichkeit, früher bloße Schranke des reinen Ich, zum Inbegriff aller konkreten Werte, die Philosophie hingegen zu einer lediglich reflektierenden Spekulation über Werte, der die Fähigkeit fehlt, selbst Werte zu begründen. Sie ist Erkenntnistheorie, Moraltheorie, Religionstheorie[2]), aber immer nur theoretische Registrierung und Charakterisierung, »Wissenslehre«, nicht »Weisheitsschule«, nur Mittel, das Leben zu

1) Leb. II, 250, ebenso 248 ff., 253 f.

2) »Theorie« des »religiösen Sinnes« V, 345, vgl. die nächste Anm.

Digitized by Google

»erkennen«, nicht es zu »bilden«[1]). Dieses Verfahren des »abstrahierenden Denkens«, also der Analyse des unmittelbar Vorgefundenen, soll ausdrücklich auch auf die Untersuchung der religiösen Lebenswerte ausgedehnt werden[2]), und Fichte entwirft jetzt den großartigen Plan eines über alle Wertgebiete sich erstreckenden Systems rein durch Analyse und »Abstraktion« gebildeter transzendentaler Begriffe, die lediglich die Aufgabe haben, der Welt des Wirklichen den transzendentalen »Ort« anzuweisen[3]).

Die Beschränkung der Transzendentalphilosophie auf die rein theoretische Funktion wird jetzt in dem Maße auf die Spitze getrieben, daß die schon durch gemeinsame Anerkennung der Wertindividualität sachlich gerechtfertigte Annäherung an Jacobi wiederum deutlich hervortritt (vgl. oben S. 156 f.). Das Leben sei durchaus für das Höchste zu halten, nicht die Spekulation; nur was aus dem Leben hervorgeht, wirkt auf das Leben zurück[4]), und mit fast wörtlicher Anlehnung an Jacobi heißt es, daß man sich »weise und gut nicht vernünftelt, sondern lebt«[5]). Wie Jacobi es ausgesprochen hatte, daß die Spekulation nicht zum Gottesbewußtsein führen könne, so meint auch Fichte: »der Philosoph hat gar keinen Gott und kann keinen haben ... Gott und Religion gibt es nur im Leben«[6]). Dadurch, daß alle Wahrheit und aller Wert von der Philosophie in die Sphäre des Lebens allmählich übergeht, droht die Wissenschaftslehre zu einem Schattenbilde ihrer früheren Bedeutung herabzusinken. Die Theorie ist bloße Empfänglichkeit für das allein Schöpferische und Lebendige, ist »tot an ihr selber«[7]). Ausdrücklich Jacobi gegenüber wird in einem unvollendet gebliebenen Schreiben diese bescheidene Rolle der Spekulation, daß

1) V, 339 f., 344 f., 349 f. (»nur Theorie der Lebensweisheit«), 369 f.

2) S. bes. ibid. 366—370.

3) 385 ff., 394 f., vgl. dazu besonders Rickert, Fichtes Atheismusstreit 29 ff.

4) V, 351 f., 369 f.

5) II, 332, vgl. 396; dazu das damals vielbesprochene — s. WW IV, 2. Abt., 163 — Wort Jacobis: WW IV, 1. Abt., 232.

6) V, 348, vgl. die ganze Schrift »Rückerinnerungen«, ibid. 337 bis 373; bei Jacobi z. B. WW IV, 2. Abt., 156 u. sonst häufig; besonders charakteristisch ferner Fichte, Leb. II, 250 und Jacobi WW III, 6.

7) V, 351.

Digitized by Google

sie »nur das Zusehen« hat, »überall zuletzt kommt«, zugestanden[1]), wobei zu beachten ist, daß noch im Jahre 1812 für Fichte gerade in dem Merkmal des bloßen »Zusehens« die Eigentümlichkeit von Jacobis Auffassung der Philosophie zu bestehen schien[2]). Auch im übrigen findet die sachliche Uebereinstimmung mit der Glaubensphilosophie ihren Ausdruck in der Aehnlichkeit der Gleichnisse, die für das Verhältnis von Spekulation und Leben gebraucht werden, so wenn die philosophischen Begriffe ein bloßes »Instrument« der Zusammensetzung oder ein künstliches »Gerippe« im Gegensatz zur lebendigen Wirklichkeit genannt werden[3]). Während ferner zwar im allgemeinen der Charakter des Produktiven für das Funktionelle im Wissen festgehalten wird (vgl. S. 150), soll doch zuweilen in der mit Jacobi gemeinsam geführten Polemik gegen die »erschaffende« Metaphysik das bloße Auflösen und »Anderszusammensetzen« des Gegebenen — wieder ganz im Sinne einer mit dem bloß vorkritischen Empirismus sich verbindenden analytischen Logik (vgl. S. 145) — als erschöpfende Definition der Transzendentalphilosophie angesehen werden[4]). Ein noch liebevolleres Eingehen auf die Anschauungen der Gefühlsphilosophen verrät die ausgedehnte Anwendung der Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Gewißheit, die Fichte ja ausdrücklich als ein Verdienst Jacobis rühmt[5]). Diese Entgegensetzung aber führt in ihrer Uebertragung auf das

1) Leb. I, 179, ebenso V, 352 in den »Rückerinnerungen«, die ja zum Teil im Hinblick auf Jacobi verfaßt waren, s. V, 339, Anm., Leb. II, 171 ff.

2) N II, 344, vgl. z. B. Jacobi WW IV, 1. Abt., 214, 243, I, 387 (Hamann).

3) »Instrument«, »Modell eines Körpers«, »nackte Gerippe«, V, 341; »künstliche Werkzeuge«, »scheußliches Gerippe«, Jacobi WW III, 26, I, 242 f.; »anatomisches Gerippe«, Hamann WW II, 35.

4) »Trennen und verknüpfen«, V, 352, »Zerlegen und Anderszusammensetzen des Gegebenen«, II, 331, »ins Unendliche trennen und verbinden«, aber nicht »erschaffen«, ibid. 395, vgl. 331, 398; derselbe von Kants »Preisschrift« (1763) beeinflußte vorkritische Empirismus bei Jacobi (vgl. S. 146, Anm. 2) z. B. WW IV, 1. Abt., 72 f., 236, 2. Abt., 150, vgl. 132.

5) I, 508; hier eine genaue Reproduktion von Jacobis Ausführungen WW IV, 1. Abt., 210; gegen den unendlichen Progressus der Syllogismen, die ihren Inhalt durch unmittelbares »Gefühl« und »Glauben« in den »Prämissen« empfangen, Fichte IV, 147, 169 f., 172, V, 182, 353 f., 356, 358, II, 252 ff., Jacobi WW IV, 1. Abt., 32, 210 f., I, 366 f., Hamann WW VII, 69, 326.

Digitized by Google

Verhältnis von Spekulation und Leben gleichfalls zu einer Wertherabsetzung des philosophischen Wissens, die weit über das im kritischen Interesse erforderliche Maß hinausgeht. Denn während früher die Sätze der Wissenschaftslehre recht eigentlich im Brennpunkt der unmittelbaren Gewißheit stehen sollten[1]), wird jetzt jedes, auch das transzendentale Wissen, als nur »vermittelndes Denken«, als »freies«, auch zu unterlassendes Raisonnement« der »unmittelbaren Erkenntnis«, dem »System der Gefühle und des Begehrens« gegenüber- und dadurch mit den Syllogismen der Wolffschen Metaphysik fast auf eine Stufe gestellt[2]). Die Reflexion auf die Irrationalität und Unmittelbarkeit der individuellen Inhalte und die dadurch sich aufdrängende Einsicht in die logische Struktur des transzendentalen Abstraktionsbegriffs droht den ursprünglichen »kopernikanischen« Sinn des synthetischen Apriori gänzlich zu verdrängen.

Damit ist Fichtes Denken zu einer eigenartigen Krise herangereift: gerade durch die überscharfe Herausarbeitung, die übertriebene Ernüchterung der kritischen Lehre entsteht als notwendiger Rückschlag eine Unzufriedenheit mit den »bisherigen Prinzipien des Transzendentalismus«[3]). Denn dieser gewährt nur Wissen, aber das bloße Wissen vermag der undurchdringlichen »Realität«, der lebendigen Wertfülle des Lebens nicht gerecht zu werden, nicht »Wahrheit«, sondern nur ein kaltes, gleichgültiges »Bild« alles Wirklichen zu geben. »Ein System des Wissens ist notwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck«[4]). So fällt in der »Bestimmung des Menschen« die Charakteristik derselben Wissenschaftslehre aus, die nach der früheren Auffassung die »Vernunft« in ihrem großen immanenten Zusammenhang erfassen sollte. Was vorher als Inbegriff von Vernunftwerten gegolten hatte, wird jetzt zu einer Schein- und Schattenwelt, in der alle Realität sich in einen »Traum« verwandelt. Genauer konnte des Glaubensphilosophen Jacobi Beurteilung

1) S. bes. I, 23, 48, aber auch noch V, 181, Anm.
2) V, 352, 367 f.
3) Leb. II, 333.
4) II, 246, vgl. 254 ff.

Digitized by Google

der Wissenschaftslehre nicht bestätigt werden[1]). In die wahre »außer dem Wissen liegende« und »von ihm völlig unabhängige« Realität dringt nur das intuitive Erfassen durch den »Glauben« ein, wie das dritte Buch der »Bestimmung des Menschen« lehrt, das nicht nur in seiner Ueberschrift, sondern häufig selbst in der feineren Ausführung eine auch von den Glaubensphilosophen und andern Zeitgenossen bemerkte Annäherung an Jacobi zu erkennen gibt[2]). Das »durchgeführte, bloße und reine Wissen« führt zu der Erkenntnis, »daß wir nichts wissen können«. »Meine Philosophie hat ihr Wesen so gut im Nichtwissen«, sagt Fichte, »als die Jacobische«[3]).

Diese Unzufriedenheit mit der als leere abstrakte Reflexion endlich entlarvten Transzendentalphilosophie steigert sich zu einem immer kräftiger hervortretenden Bedürfnis nach einer ganz neuen Spekulation — darin besteht zweifellos der gewaltige, oft geleugnete, aber niemals hinwegzudeutende Umschwung in Fichtes Denken um die Wende des Jahrhunderts. Und gerade das Individuelle, früher als »Schranke« des Formalen ein bescheidener Grenzbegriff, erhält hier die Bedeutung einer das ganze System umgestaltenden Kraft. Denn die Unzu-

1) II, 241 f., 245 ff.; geradezu zu einem psychologischen Idealismus und Illusionismus wird genau wie in Jacobis Schriften die Wissenschaftslehre entstellt, s. bes. 240—247, 259 ff.

2) Von 247 an; nur ein »anderes Organ« als das Wissen kann »Wahrheit« geben und die »Realität« ergreifen; ebendahin geht Jacobis Grundanschauung, daß der »Ort des Wahren« ein höherer Ort sei als der des Wissens, s. z. B. WW III, 5/6, 26/7, 30 ff., 41, 44; vgl. dazu Jean Pauls Brief an Jacobi, Jean Paul WW (1841), XXIX, 284 und Jacobis Antwort ». . . . fast abgeschrieben aus meinem Briefe S. 26 u. 27.« (Gemeint ist der »Brief an Fichte«.) R. Zöppritz, Aus Fr. H. Jacobis Nachlaß, I, 240; übertreibend der dänische Dichter Baggesen, s. seinen Briefwechsel II. Teil, 292 f. »Er hätte es rein heraus sagen sollen: ich las und las wieder meinen Jacobian Fichte, und die Beilagen, und auf einmal ging mir ein Licht auf . . . .« Vgl. 286, 290, 298. Vgl. oben S. 156, Anm. 1, dazu noch J. H. Fichte, Beitr. z. Char. d. neueren Phil., 2. Aufl., 527 fd., Anm., vgl. 521 ff., Kuno Fischer, VI, 551 f., Windelband, Gesch. d. neuer. Phil., II, 288, Bergmann, Gesch. d. Phil., II, 205.

3) II, 254, Leb. II, 278, zugleich eine Bestätigung von Reinholds Aeußerung, ibid. 244 und »Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte«, 79.

Digitized by Google

länglichkeit des bloßen Wissens soll sich gerade darin zeigen, daß es das Individuelle nicht anders transzendental zu charakterisieren weiß, als durch die Aussage der Irrationalität. »Es ist dies eine übereinstimmende unbegreifliche Beschränkung . . . ., antwortet die Philosophie des bloßen reinen Wissens, und muß dabei als bei ihrem Höchsten stehen bleiben«[1]). An dieser von der früheren Theorie offen gelassenen Stelle hat nun der neue Individualismus des Intelligiblen einzusetzen; er fängt genau da an, wo die alte Spekulation notwendig aufhören muß. »Nämlich — Wissenschaftslehre . . . . oder transzendentaler Idealismus genommen als das System, das innerhalb des Umkreises der Subjektobjektivität des Ich als endlicher Intelligenz und einer ursprünglichen Begrenzung desselben durch materielles Gefühl und Gewissen sich bewegt und innerhalb dieses Umkreises die Sinnenwelt durchaus abzuleiten vermag, auf Erklärung jener ursprünglichen Beschränkung selbst aber sich durchaus nicht einläßt: bleibt immer die Frage übrig, ob nicht, wenn nur erst das Recht, über das Ich hinauszugehen, aufgewiesen wäre, auch jene ursprünglichen Beschränkungen erklärt werden können, das Gewissen aus dem Intelligibeln als Noumen (oder Gott), die Gefühle, welche nur der niedere Pol des ersteren sind, aus der Manifestation des Intelligibeln im Sinnlichen«[2]). Zur Erreichung dieses Zieles, das der Spekulation ganz neue Aufgaben stellt, bedarf es einer »noch weiteren Ausdehnung der Transzendentalphilosophie, selbst in ihren Prinzipien«[3]), und mit diesem Eingeständnis beginnt die neue metaphysische Epoche von Fichtes Philosophie.

Die tiefgehende spekulative Umwälzung aber, die sich hierbei vollzieht, und die sich uns in ihrem Kernpunkt als die neue Wertung des Individuellen darstellen wird, soll in ihrer ganzen Bedeutung erst zu Beginn des »dritten Teiles« gewür-

1) II, 302, ebenso V, 184 f., vgl. oben S. 117.

2) Leb. II, 321.

3) Ibid. 333, scheinbar widerrufen 342, vgl. Schellings richtige Bemerkungen ibid. 350 ff. und Jean Pauls Bericht über Aeußerungen Fichtes, WW XXIX, 304.

Digitized by Google

digt werden, nachdem im nächsten Abschnitt zuvörderst die weitere Ausgestaltung des alten transzendentalen Irrationalitätsproblems innerhalb der metaphysischen Periode verfolgt worden ist.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von der Irrationalität des Individuellen in der metaphysischen Periode.

Die Lehre von der Irrationalität des Individuellen in der letzten Phase von Fichtes philosophischer Entwicklung zu verfolgen, bietet darum so große Schwierigkeiten, weil sich hier der für alle Gebiete seiner Spekulation beobachtbare Umstand geltend macht, daß die älteren Auffassungen nicht einfach durch neue abgelöst werden, sondern daß neben ihnen andere, sie nicht gerade verdrängende, wohl aber mannigfach verschiebende und herabdrückende Bearbeitungen von früher schon vorhandenen Gedanken auftauchen. Auch in der logischen Behandlung der empirischen Individualität ist diese gefährliche Vervielfältigung der Gesichtspunkte, nicht aber eine vollständige Verwandlung eingetreten. Von einem gänzlichen Verlassen des früher eingenommenen Standpunktes könnte offenbar nur dann die Rede sein, wenn von jetzt an die Formen des Wissens, das Ableitbare, transzendental Begreifliche, überhaupt das Formale, Allgemeine zum Range der alleinigen Realität erhoben worden wäre, auf Kosten des Empirischen und Individuellen; wenn also die auf den kritischen Zufallsbegriff sich gründende »nominalistische« Tendenz in ihrer Wurzel angegriffen worden wäre. Allein eine Strömung, die sich gerade gegen den Nominalismus richtete, ist nicht aufgekommen. Trotzdem ist die Stellung, die in der Spekulation der letzten Jahre die empirische Wirklichkeit einnimmt, von Grund aus erschüttert, trotzdem soll jetzt der besonderen Bestimmtheit der Charakter echter Realität ganz abgesprochen werden. Das geschieht aber nicht infolge einseitiger Betonung des abstrakt Allgemeinen, des Unbestimmten, des »Ueberhaupt«, sondern zugunsten eines überempirischen Ganzen, einer absoluten Realität; also von einer ganz neuen metaphysischen Grundlage aus.

Eine starke Komplizierung bedeutet es für die Auffassung der

Digitized by Google

empirischen Wirklichkeit, daß durch metaphysische Beleuchtung das Endliche und Besondere noch in einen ganz anderen Gegensatz hineingezogen wird, als in den zum abstrakten Allgemeinbegriff, wie es bisher der Fall war, und daß die alte kritisch bestimmte Gruppierung sich so mit einer neuen metaphysisch begründeten begegnet. Diese an den Standpunkt von 1794 erinnernde Zerklüftung des vorher einheitlich gefaßten logischen Individualitäts- und Zufallsbegriffs wird wiederum durch das Nebeneinanderbestehen jener beiden Hauptbehandlungsarten erklärbar, denen nach unsern früheren Ausführungen das erkenntnistheoretisch-metaphysische Individuationsproblem unterworfen werden darf (s. S. 70). Man kann ja entweder die Beziehungen des Besonderen zum Allgemeinen, der einzelnen Dinge zu den reinen Formen, untersuchen, oder das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, des Teiles zum Ganzen, des Vielen zum Einen, erörtern. Der streng kritischen Behandlung liegt das erstere Schema zugrunde, während die anderen Fragestellungen erst in einer metaphysisch bestimmten Denkungsart auftreten können. Ein Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen läßt sich nämlich nur dadurch gewinnen, daß der Gedanke der anschaulichen »Universitas« auf rein begriffliche Verhältnisse übertragen[1]), die »Idee« einer vollendeten Erkenntnis zugleich als Erfassen des Absoluten gedeutet wird.

Durch diese Doppeltheit der Betrachtung wird ein unversöhnlicher Zwiespalt in die ganze Spekulation hineingebracht. Denn wenn auch durch sie nicht eigentlich die »nominalistische« Tendenz zurückgedrängt wird — es handelt sich ja nicht um eine Hypothese des Allgemeinen — so stellen sich doch alle jene pantheistischen und monistischen Spekulationen unfehlbar ein, die die Selbständigkeit des Individuellen von einer andern Seite her stets zu vernichten drohen. In der ganzen Periode nach 1800 verwandelt sich denn auch die schon vorher bei Fichte stark ausgeprägte ethische Priorität des Gattungszweckes, dem das Individuum sich aufzuopfern hat, — also auch auf ethischem Gebiet nicht die Hypostasierung eines Allgemeinen, sondern eines

1) Vgl. S. 54 ff., 64 ff.

Digitized by Google

überindividuellen Ganzen — in einen metaphysischen und ontologischen Universalismus[1]). Die platonische und spinozistische Grundanschauung, daß das Endliche die metaphysische Sünde oder der Abfall vom Absoluten ist und daß sein Wesen allein in der Sehnsucht nach dem Unendlichen besteht, bricht vollständig durch. Vor dem wahren durchdringenden Schauen verschwindet die in unendliche Teile zersplitterte empirische Wirklichkeit; sie entlarvt sich nicht nur als das Wertlose, sondern auch als das Nichtseiende, das Widerspruchsvolle, als Schein, als ein von der wahren Logosspekulation als solches erkanntes Truggebilde. Diese Begründung einer »Phänomenologie«[2]) scheint nun allerdings auch den kritischen Antirationalismus völlig unterwühlen zu wollen. Allein durch die am Schluß des vorigen Abschnittes (vgl. S. 164 ff.) erwähnte Herabdrückung der Bedeutung des Wissens wird ein Zusammenbestehen, eine gegenseitige Anpassung der einander widerstrebenden Antriebe möglich gemacht. Jenes unmittelbare Schauen des göttlichen Lebens nämlich, der »Gedanke«, die Vernunft (λόγος) ist jetzt neben das »Wissen« im älteren Sinne getreten und ihm übergeordnet. Was sich darum vor einem höchsten Schauen als wesenloser Schein verflüchtigt, braucht von dem Wissen in dem gewöhnlichen und nüchterneren Sinne noch nicht in seiner relativen Selbständigkeit und Irrationalität geleugnet und übersehen zu werden. Denn das diskursive Wissen wird ja nicht geradezu vernichtet, sondern nur einer höheren Intuition untergeordnet. So erleben wir den merkwürdigen Vorgang, daß die empirische Wirklichkeit einerseits pantheistisch weggedeutet, andrerseits aber doch wieder kritisch und antirationalistisch als für das »Wissen« unübersteigliche Grenze nachdrücklich hervorgehoben wird.

---

1) Dieser Universalismus hinsichtlich des Ganzen ist wohl zu unterscheiden von dem Kantschen Universalismus hinsichtlich des Allgemeinbegriffs.

2) Dieser Ausdruck z. B. N II, 195 (1804); schon 1802 wird er von Reinhold gebraucht, s. Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie usw. Heft IV, 104, 109 ff.

Digitized by Google

Durch den dargelegten Tatbestand wird zugleich der Weg, auf dem man sich am besten die also verwickelte Lehre von der individuellen empirischen Wirklichkeit vergegenwärtigt, klar vorgezeichnet. Es wird erforderlich sein, sich zunächst von dem Fortbestehen der kritischen Richtung zu überzeugen, sich dann den Uebergang zur metaphysischen Fassung begreiflich zu machen, endlich innerhalb der letzteren selbst die Spuren einer Betonung der Irrationalität aufzusuchen.

1. Kapitel.

Das Fortbestehen der kritischen Fassung.

Durch das Fortbestehen kritisch-irrationaler Elemente inmitten universalistischer Leugnung der Sonderexistenz bewährt sich von Neuem die nachhaltige Bedeutung der um 1797 festgelegten transzendentallogischen Grundanschauung.

Mit der Beibehaltung des alten Dualismus von Form und Materie wird dem Empirischen auch jetzt noch eine selbständige Bedeutung gewahrt und die empiristische Tendenz in die neue Spekulation hinübergerettet. »Das Empirische ist zwar seinem Dasein nach, durchaus aber nicht seiner Bestimmtheit nach begreiflich«[1]). Hier liegt noch der alte Gegensatz von Bestimmtheit überhaupt (»seinem Dasein nach«) und besonderer Bestimmtheit, von vorbildlicher, »gleichsam ein Gesetz« vorschreibender Bewußtseinstätigkeit[2]) und einzelnem Verwirklichungsfalle zugrunde. Der nominalistische Gedanke besteht noch, daß, soll es zu einem »wirklichen« Wissen kommen, die unbestimmte Unendlichkeit sich zu einem »bestimmten Quantum« determinieren muß[3]), das Wissen sich nur in einzelnen »Punkten des Sichergreifens« zu »realer Anschauung« verdichtet[4]) und die absolute Bestimmtheit erste Grundlage und ursprünglicher Entzündungspunkt alles Wissens« ist[5]). In dem »Konzentrationspunkte« des Wissens, den Fichte wieder Gefühl nennt, soll das »Prinzip der Individualität« entdeckt sein[6]).

1) N I, 314.

2) II, 49, vgl. 133: »lediglich formale Gesetzgebung im Wissen«.

3) S. z. B. II, 112. 4) Z. B. ibid. 84, 112. 5) Ibid. 43.

6) Ibid. 112 f., vgl. 639 ff., wo der actus concentrationis dem actus individuationis gleichgesetzt wird; vgl. ferner ibid. 116, 121.

Digitized by Google

Von der individuellen Bestimmtheit aus läßt sich der Begriff als unendliche Unbestimmtheit oder als bloße »Bestimmbarkeit«[1]) verstehen, in der für eine mögliche Bestimmung der Platz ins Unendliche »leer gelassen« wird[2]). Ihm gegenüber erscheint dann wiederum das Individuelle gleichsam als das Ergebnis eines unendlichen Bestimmungsprozesses, als das durch und durch Gestaltete, individuell Ausgeprägte. Der »zu gestaltende Stoff«[3]) des freien Konstruierens und Erzeugens, die form- und qualitätslose Wissens-ὕλη wird hier als an feste Bestimmtheit gebunden gedacht. Man kann den Unterschied der Wirklichkeit vom Formalen transzendental symbolisieren als ein kräftiges Sich-Losreißen des Wissens von dem haltlosen Schweben über der unendlichen Unbestimmtheit[4]). Ein Denken, das sich nur in der Sphäre der Unbestimmtheit hält, ist leer und zerstreut, schwebt in dem Standpunkte des Absoluten, »wo es aber vor lauter Absolutheit zu gar nichts« kommt[5]).

Diese klare Veranschaulichung des Unterschiedes zwischen Allgemeinem und Besonderem drängt wiederum unmittelbar zu der Einsicht in den zwischen beiden bestehenden, für jedes Begreifen unaufhebbaren Abstand. Für uns hat der einzelne Wirklichkeitspunkt kein festes, angebbares Verhältnis zu der allgemeinen Form, deren Konzentration er doch darstellt, er ist »ein Punkt zwar, der aber nirgends steht, sondern in dem unendlichen leeren Raum flattert«[6]). Das Hervorgehen des Bestimmten aus der Bestimmbarkeit ist eben das Geheimnis der einzelnen Wirklichkeit. Von der Unbestimmtheit den Faden des Begreifens fortzuspinnen bis zur Bestimmtheit, d. h. bis zur individuellen, konkreten Bestimmtheit — denn eine andere gibt es nicht — liegt nicht mehr in der Machtsphäre der philosophischen Deduktion. Der Unentschiedenheit unseres Denkens muß eben die Brutalität der Wirklichkeit ein Ende machen. Brutalität ist das »Gesetz« der Wirklichkeit, das einzige und absolute[7]). Die Brutalität hat

1) Leb. II, 343.
2) S. z. B. II, 102, 243, vgl. I, 116.
3) N I, 55, vgl. II, 121.
4) Vgl. ibid. 102, 133.
5) Ibid. 58.
6) Ibid.
7) N I, 313, 351.

Digitized by Google

ferner zur Folge, daß die Wirklichkeit in ihrer Unberechenbarkeit nur abgewartet und hingenommen werden kann, stets »neu« und überraschend sein muß[1]). Dieses plötzliche Abreißen aller Fäden der Spekulation bei der Tatsache der brutalen Wirklichkeit nennt Fichte den absoluten, durch keine Reflexion auszufüllenden, sondern eben das Letzte, Unerreichbare des Wissens selbst ausmachenden »hiatus«[2]). Die Wirklichkeit mag man sich darum zwar als »Produzieren« durch das Ich denken, aber wohlgemerkt als Produzieren eines Objekts, »über dessen Entstehen keine Rechenschaft abgelegt werden kann, wo es demnach in der Mitte zwischen Projektion und Projektum finster und leer ist, wie ich es ein wenig scholastisch, aber, denk ich, sehr bezeichnend ausdrückte, die proiectio per hiatum irrationalem«[3]).

Die absolute »Faktizität« ist sich selbst höchstes und einziges Gesetz, d. h. sie ist der gewaltsame Bruch mit allen Gesetzen; die Faktizität ist als Brutalität des Wirklichen »eben die Gesetzlosigkeit selbst«[4]). Da der Begriff der Gesetzlosigkeit auch für Fichtes Geschichtsbetrachtung von großer Wichtigkeit geworden ist und da seine geschichtsphilosophische Theorie das Individuelle dem »Gesetzlichen« gegenüberstellt[5]), so muß der kritische Sinn dieses Begriffs schon hier genau festgestellt und vor Mißdeutungen geschützt werden. Durch die Lehre von der Gesetzlosigkeit des Besonderen wird vor allem nichts darüber ausgemacht, ob das Individuelle unter Gesetze falle oder nicht; sondern es wird nur behauptet, daß wir infolge der eigentümlichen logischen Organisation unseres Erkennens es in seiner Einzigkeit und Einmaligkeit aus den Gesetzen, unter die es fällt, nicht abzuleiten vermögen. Die einzelne Wirklichkeit befolgt Gesetze, aber sie folgt — nämlich für unser Begreifen — nicht aus ihnen[6]).

1) II, 123, vgl. V ,442, N I, 429 u. sonst.

2) II, 121, vgl. 40, 53, N I, 185.

3) N II, 210. Ferner: 200. 203, 212 ff., 216 ff.

4) N I, 319, ebenso z. B. 313, 550.

5) Vgl. S. 26/27, 29, Anm. 1 und Kap. III des »dritten Teiles«.

6) N I, 515, vgl. ibid. 264/5 über das Verhältnis von Raumkonstruktion und Qualität: es besteht zwischen ihnen »keine Folge des Einen aus dem Andern«, »keine konstruierbare und sichtbare Gesetztheit des Einen durch das Andere«.

Digitized by Google

Um dieses Nichtfolgen des Wirklichen aus dem Formalen auszudrücken, dient auch in der späteren Zeit noch die Behauptung der transzendentalen »Zufälligkeit«[1]).

Obwohl Fichte sich mit der Logik der Naturwissenschaften fast gar nicht beschäftigt hat, so wurde er dennoch durch seine transzendentale Spekulation an einigen Stellen dazu geführt, das Verhältnis der »Vernunftgesetze« zum besonderen Erkenntnisinhalt auch auf die analogen Beziehungen zu übertragen, die zwischen den Gattungsbegriffen des Geschehens, den Naturgesetzen, und der empirischen Wirklichkeit bestehen. Auch innerhalb der naturwissenschaftlichen Begriffswelt läßt die vollständige Kenntnis der Gesetze uns nie bis zu ihrer einmaligen Aeußerung im konkreten Falle vordringen. Daß die Inhalte der unmittelbaren »Gefühle« »Resultat der Wechselwirkung des Einzelnen mit dem Universum sind, sagt das sich selbst erklärende Wissen. Wie nun aber die Naturkräfte es machen, nach welcher Regel und Gesetz, um sich gerade so zu äußern, wird keiner sagen können, und dies ist eben der beschriebene absolute hiatus«[2]).

Es muß zu den bleibenden Verdiensten der Wissenschaftslehre gerechnet werden, daß sie den unausgleichbaren Gegensatz zwischen den »Gesetzen« im weitesten Sinne, d. h. dem Allgemeinen im Wissen, und der individuellen Wirklichkeit so klar erkannt hat. Gesetz und Wirklichkeit bleiben gemäß dieser Einsicht inkommensurable Größen. Das »Anschmiegen«[3]) des Gesetzes an die Wirklichkeit ist unbegreiflich. Allerdings droht zuweilen die metaphysische Leugnung der Einzelwirklichkeit sogar die transzendentale Fassung des Irrationalitätsgedankens zu vernichten[4]); allein andrerseits fehlt es doch gerade auch in der metaphysischen Epoche nicht an unzweideutigen Erklärungen, daß sogar von seiten der tiefsten Spekulation dem Individuellen eine selbständige Bedeutung zuzuerkennen sei[5]). Eine besonders wich-

1) Vgl. II, 136/7, 40, 84: Zufälligkeit = hiatus; Wissenschaftslehre von 1804: »Nichtgenesis« = hiatus irrationalis; N I, 438: »Wirklichkeit« als Unkonstruierbarkeit.

2) II, 123, vgl. N I, 433, 515.

3) II, 136.

4) S. z. B. II, 117, 640 ff.

5) Z. B. V, 459, vgl. auch VII, 127.

Digitized by Google

tige Aeußerung für das weitere Festhalten am kritischen Antirationalismus findet sich in einem Briefe an den damaligen Hauptvertreter des Irrationalismus, an Jacobi: »Koeppens ganze Weisheit nämlich scheint mir darauf hinauszulaufen, daß dem Wissen immer etwas vom Begriffe durchaus nicht zu Durchdringendes, ihm Inkommensurables und Irrationales übrig bleibe; ... wie wäre es, wenn gerade in dieser Einsicht das Wesen der Philosophie läge und diese ganz und gar nichts anderes wäre als — das Begreifen des Unbegreiflichen als solchen? ... Wie wäre es, wenn gerade darin, daß weder Kant noch die Wissenschaftslehre als dieses gefaßt worden, von Ihrer Seite das an uns ausgeübte Mißverständnis bestände«[1])? Hätte sich mit der metaphysischen Erdrückung des Individuellen durch das Absolute ein entsprechendes Ueberwiegen der allgemeinen Formen über den empirischen Erkenntnisfaktor eingestellt, dann müßte Fichte jetzt dem »bodenlosen« Idealismus eines Beck verfallen sein. Aber gerade einen solchen »leeren und formalen« Idealismus lehnt er auch in der späteren Zeit nachdrücklich ab, und zwar oft mit schroffer Wendung gegen die universalistische Ausmerzung des Individuellen[2]).

Zur Hypostase des Absoluten gesellt sich somit nicht ein »Realismus« der Formen. Fichte unterscheidet sich deshalb auch in seiner metaphysischen Periode von Schelling, der mit der Hypostase des Absoluten noch die Substantiierung der »Ideen« verbindet, und ähnelt am meisten Spinoza, der zwar den Begriff der Einen Substanz, die nicht ein Allgemeines, sondern ein Ganzes bedeutet, aufstellt, die Verdichtung der Gattungsbegriffe (notiones universales) zu Realitäten dagegen ablehnt[3]). Fichte huldigt zwar einem monistischen Eleatismus[4]), vor dem

---

1) Leb. II, 176 f.; vgl. noch N I, 299 f., 319, 428 f., N II, 217.

2) S. besonders N I, 437 f., vgl. 307.

3) Vgl. jedoch oben S. 71.

4) Daß Schelling die Existenz der räumlichen und zeitlichen Dinge leugnet, nennt Fichte den »Standpunkt der echten Spekulation«. N III, 377, vgl. 385.

Digitized by Google

pluralistischen Eleatismus Platos, vor der Hypostasierung der Gattungsbegriffe bewahren ihn dagegen noch die Nachwirkungen des früheren »Positivismus« und »Nominalismus«.

II. Kapitel.

Uebergang zur metaphysischen Fassung.

Die metaphysische Fassung des Endlichkeitsproblems tritt bei Fichte nicht unvermittelt neben die Ergebnisse der kritischen Forschung, sondern erweist sich als hindurchgegangen durch die transzendentale Fassung des Irrationalitätsgedankens, als durchsetzt mit kritischen Elementen und deshalb als sehr unterschieden von den gewissermaßen naiven Fragestellungen der älteren Spekulationen über das Individualitätsproblem. Aus diesem Grunde wird die Aufdeckung der bei Fichte wirksam gewordenen Vermittlungsglieder zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik erforderlich.

Der transzendentallogische Zufallsbegriff beruhte auf dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen. Allein wir haben bereits eine zweite Beleuchtungsart der Irrationalität, nämlich den Vergleich unseres Erkenntniszustandes mit der Idee, kennen gelernt (s. S. 56 ff.), durch den verständlich wird, daß man ohne Ueberschreitung der transzendentalen Bahnen zu einer Behandlung des Problems gelangen kann, für die der alte Gegensatz des Formalen und des Inhaltlichen jedenfalls bedeutungslos wird. Dadurch ist die Aussicht auf ein noch weiteres Fortgleiten, mitten in die metaphysische Fragestellung hinein, eröffnet. Der Zersetzungsprozeß selbst aber, dem die kritische Scheidung in formale und inhaltliche Bestandteile verfällt, verläuft in seinen Anfangsstadien noch ganz innerhalb der kritischen Grenzen. Es gelingt nämlich, durch den Hinweis auf die »Unendlichkeit« des Wissens ein Uebergangsglied zu ermitteln, das sich einesteils eng an den hiatus anschließt, andernteils aber doch den Gedanken der logischen Zufälligkeit so umformt, daß er von selbst auf den metaphysischen Individualitätsbegriff hindrängt.

Daß gerade der Begriff der Unendlichkeit sich für das Irrationalitätsproblem fruchtbar machen läßt, kann leicht durch die irrationale Wurzel in der Arithmetik klar gemacht werden,

Digitized by Google

bei der durch eine unendliche Reihe, also durch Annäherung ins Unendliche, eine positive Größe ausgedrückt wird[1]). In analoger Umschreibung darf die irrationale Wissensgröße, die Inkommensurabilität von Wissen und Wirklichkeit, durch eine unendliche Reihe des Begreifens dargestellt werden. »Es könnte nun wohl sein, daß in dieser Unbegreiflichkeit, die als Unbegreiflichkeit eben dennoch wieder begriffen würde, die Erscheinung unendlich wäre, und daß sie so eine unendliche Reihe des Begreifens (der Unbegreiflichkeit nämlich) beschriebe ...«[2]). Die Verwandlung der Unbegreiflichkeit in die Unendlichkeit des Begreifens ist bloß eine neue Wendung dafür, daß der transzendentale Zufallsbegriff nicht eine mystische Zufälligkeit, sondern nur eine Beziehung zum Wissen oder Begreifen ausdrückt. Der Gedanke der Inkommensurabilität gerät dadurch in engsten Zusammenhang mit der Forderung unaufhörlichen Strebens, die der Wissenschaftslehre von vornherein eigentümlich war; die Tatsache des hiatus ist der beständige Hinweis auf ein unendliches Fortschreiten des Wissens, das sich nicht anders als in einem unabschließbaren »System des Werdens«[3]) vollziehen kann. Hegels Polemik gegen den »unendlichen Progreß« und die »schlechte Unendlichkeit« beweist darum wieder deutlich den weiten Abstand zwischen Panlogismus und Wissenschaftslehre.

Repräsentiert somit jeder individuelle Wissensinhalt als irrationale Größe schon für sich eine unendliche Reihe des Begreifens, so steht er überdies noch mitten in einer unabgeschlossenen Gesamtheit des »Werdens«; und dadurch überträgt sich das Merkmal der »Unendlichkeit« auch noch auf dieses sein Verhältnis zum Ganzen. Denn innerhalb der zerfließenden Unendlichkeit ist auch eine feste Einstellung der konkreten Einzelbestimmtheit undenkbar. »Mit dem Unendlichen«, sagt Fichte, »gibt es gar kein Verhältnis«[4]). Da das geschlossene

1) Vgl. Leben II, 345.

2) N I, 412, ähnlich bereits I, 143 ff.; der Vergleich mit der »Irrationalzahl« auch bei Schelling WW I, 314, 451 f.

3) S. N I, 339, vgl. II, 106, 124, 126, 127.

4) N I, 237. Diese ganze Verwertung des Unendlichkeitsbegriffs erinnert wieder stark an Maimon, vgl. oben S. 122.

Digitized by Google

Ganze fehlt, in das das Einzelne als Teil fest eingegliedert werden könnte, so sind unberechenbar viel neue Erscheinungen möglich, denen gegenüber durch eine Abgrenzung jedesmal ein Scherflein zur genaueren Durchdringung des in Frage stehenden Einzelinhaltes beigetragen würde. Die Einzelbestimmtheit kann mit der sie umgebenden Unendlichkeit nicht anders in Beziehung gebracht werden, als durch einen ins Unendliche immer weiter gehenden, immer genauer eindringenden Prozeß der Determination. Das Individuelle wird deshalb aus einer unendlichen, d. h. für unser Begreifen unbeherrschbaren Fülle von Beziehungen zu den unendlich vielen anderen Dingen zusammengesetzt, und bei jedem wiederholt sich dieselbe Schwierigkeit. Bereits in der »Grundlage« von 1794 hatte Fichte versucht, das »unendliche« Urteil dadurch für die Transzendentalphilosophie fruchtbar zu machen, daß er es als Annäherungsprozeß, als »ins Unendliche fortgesetztes negatives Bestimmen« faßte[1]).

Der Begriff der Unendlichkeit prägt sich dadurch allmählich in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen aus. »Unendlich« heißt erstens das schlechthin Allgemeine, das Allerumfassendste, das völlig Unbestimmte, und bildet so den Gegensatz zu endlicher Bestimmtheit. Zweitens aber bedeutet »unendlich« gerade die überreiche Fülle, die unendlich feine Gestaltung des Individuellen, im Gegensatz zu dem abgeschlossenen, also endlichen Wissen eines fingierten Ideals der Erkenntnis. Die zweite Bedeutung gehört mehr der späteren Zeit an, in der die Unbegreiflichkeit des Anschaulichen durch die »unendliche Reihe des Begreifens« ausgedrückt wird. Darum heißt es jetzt: »unendlich und unerschöpfbar ist bloß die Anschauung«[2]). In die bestimmte und unendlich gestaltete Wirklichkeit muß sich nach dieser Auffassung das Wissen bis in alle Unendlichkeit versenken; das Individuelle stellt ein »in seinen Einzelheiten« Unendliches[3]),

---

1) I, 321 f. Besonders deutlich 117/118: »... Kant und seine Nachfolger haben daher diese Urteile sehr richtig unendliche genannt ...« Unter den »Nachfolgern« ist hauptsächlich Maimon gemeint, dessen Lehre vom unendlichen Urteil auch Schelling (WW I, 221) besonders hervorhebt.

2) N I, 336.

3) N III, 386.

Digitized by Google

ein »unendlich Mannigfaltiges« oder »ins Unendliche Mannigfaltiges« dar[1]), die konkrete Wissensverwirklichung eine »unendliche Faktizität des einzelnen Wissens«[2]).

Bevor gezeigt wird, wie dieser zweite Unendlichkeitsbegriff den Gegensatz von Form und Inhalt zersetzt, soll sein Hineinpassen in das ältere transzendentale Schema noch an einem andern Punkte erprobt werden. Da Unerschöpflichkeit mit Inkommensurabilität zusammenfällt, so kommt die Eigenschaft der Unendlichkeit gerade der von der formalen Gesetzgebung übriggelassenen, von ihr durch den hiatus getrennten Region zu. Der Gegensatz von Form und Inhalt, von Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit, Durchdringbarkeit und Undurchdringbarkeit, läßt sich somit jetzt zugleich auf den von Endlichkeit und Unendlichkeit zurückführen. In der Unbegreiflichkeit beschreibt die Erscheinung eine »unendliche Reihe des Begreifens«, »während sie in Absicht des eigentlich und durchaus positiv Begreiflichen an sich endlich wäre, und das Begreifen durchgeführt und zu Ende gebracht werden könnte, was ja ohne Zweifel die Wissenschaftslehre sich anmutet, und in der Lösung welcher Aufgabe ihr Wesen wohl bestehen dürfte.« Ausdrücklich wird zwischen »unendlichem Begreifen (der Unbegreiflichkeit als solcher)« und endlichem Begreifen unterschieden[3]). Den Gegensatz zur Unendlichkeit bildet demnach nicht nur die »Idee« eines vollendeten Wissens, also die absolute Vernichtung der Inkommensurabilität und Unendlichkeit; sondern noch innerhalb unseres Erkennens besteht neben der Irrationalität des Faktischen die abgeschlossene Wissenssphäre des »Systems«, die sich aber nur auf die lediglich formale Gesetzgebung zu erstrecken hat[4]). Soweit diese Beschränkung des Systematischen oder »Endlichen« auf das formale Apriori streng festgehalten wird, kann der Wissenschaftslehre nicht mehr der Vorwurf gemacht werden, daß sie durch gewaltsame und übertriebene Systematik der harten Wirklichkeit Herr zu werden trachte. Ein

1) S. z. B. II, 243, 374, N I, 349, N II, 335 f., 481.
2) II, 55.
3) N I, 412.
4) S. vor allem VII, 107, ferner II, 49, N I, 336, N II, 335.

Digitized by Google

vollendetes System nur der Begriffe ist eben nicht ein panlogistischer Organismus der gesamten Wirklichkeit (vgl. S. 85)[1]).

Von diesem selbständigen Werte, den der Begriff des Unendlichen als noch ganz kritisch bleibende Erläuterung der Inkommensurabilität beansprucht, ist kaum seine andere Funktion zu trennen, in der er nämlich das Uebergangsglied zu einer nicht mehr kritischen Fassung dieses Problems werden kann. Soll das Verhältnis des einzelnen Wissenspunktes zur Gesamtheit der Empirie nicht als ein ins Unendliche zerfließendes gedacht werden, so werden wir damit eben auf die »Idee« einer sicheren Einstellung in ein geschlossenes Ganzes unmittelbar hingewiesen. Ueberall, wo von der Unendlichkeit die Rede ist, ruht diese Vorstellung im Hintergrunde: »Das unendliche Mannigfaltige der Gesichte würde wenigstens in der Idee (auszuführen ist es freilich nicht wegen seiner Unendlichkeit) eine organische Einheit, aus deren jedwedem Teile sich herstellen ließe das Ganze«[2]). Faktische Unvollendbarkeit der Erfahrung ist ganz dasselbe wie in der Unendlichkeit liegende Vollendung und Geschlossenheit.

Dadurch hat aber der Unendlichkeitsbegriff die Betrachtung von der alten kritischen Unterscheidung zwischen Form und Inhalt des Erkennens abgelenkt. Denn daß in dem Gedanken des geschlossenen Ganzen die Dualität des Allgemeinen und des Besonderen in der Tat fallen gelassen ist, folgt am einfachsten aus der Ueberlegung, daß die vollendete Erkenntnis in der »Idee« nicht etwa ein System von Gestzen sein kann. Gerade für das Begreifen der Individualität als solcher ist nämlich nichts geleistet, wenn auch die gesamte Wirklichkeit ausnahmslos unter Gesetze gebracht und vollständig systematisiert worden wäre, da dann immer noch ein Besonderes einem Allgemeinen unableitbar gegenüberstände. Vielmehr nur nach Analogie der für uns allein möglichen, nämlich auf das lediglich Formale anwendbaren Systematik, nur als deren fingierte Ausdehnung auch auf das Inhaltliche,

---

1) Ausdrücklich hervorgehoben N I, 551.
2) N II, 481.

Digitized by Google

also als vollständige Konstruierbarkeit und Berechenbarkeit der gesamten Erfahrung, als völlig abgeschlossenes und doch völlig erschöpfendes Erkennen, ist jenes Ideal zu denken. An die Stelle der Kluft zwischen Form und Inhalt, zwischen Allgemeinem und Besonderem, ist dann ein unmittelbares Begriffensein alles Einzelnen in der Gesamtheit des Wissens getreten[1]). Die Einzelwirklichkeit oder das Einzelwissen verhält sich dabei zu der geschlossenen Summe des Wissens wie der Teil zum Ganzen oder der Modus zur Substanz.

Wird nun gleichzeitig das in der Idee liegende »Ganze« des Wissens zu einer metaphysischen Realität hypostasiert, so ist damit die Möglichkeit der metaphysischen Fassung des Individualitätsproblems in ihren einfachsten Grundlinien verständlich gemacht. Wir beobachten demgemäß überall bei Fichte, daß die Umdeutung der logischen Irrationalität in das metaphysische Verhältnis von Einzelding und »Universum« durch die Hypostasierung der geschlossenen Wissenstotalität vermittelt wird[2]). Die ideale Logik eines intuitiven Verstandes ist dadurch wiederum zu einer für uns möglichen metaphysisch-emanatistischen Logik geworden.

Es ist jedoch von Wichtigkeit, vor der Betrachtung dieses metaphysischen Abschwenkens den kritischen Ausgangspunkt des ganzen Gedankenganges festzustellen. Er läßt sich dahin zusammenfassen: soll die individuelle Bestimmtheit vollständig, d. h. nicht mehr als ins Unendliche noch weiter charakterisierbare, sondern als abgeschlossene, fest umgrenzte Wirklichkeit begriffen werden, so muß als Hintergrund für sie eine Bestimmtheit im großen, ein »geschlossenes Ganzes« des Wissens konstruiert werden, wodurch jene individuelle Bestimmtheit als Glied einer übersehbaren Gesamtheit begriffen und eindeutig innerhalb dieser umfassenden Einheit lokalisiert wird. Man kann kurz sagen: so wahr es eine geschlossene Einzelwirklichkeit gibt, so wahr muß es für die Idee

1) Die Idee wird darum häufig das »Ganze des Wissens« genannt, s. z. B. II, 110.

2) S. z. B. die ausführliche Stelle II, 105 ff.

Digitized by Google

eine geschlossene Gesamtheit geben. (Vgl. zu diesen Ausführungen Abschn. 1, Kap. I, D.) Zur Wahrung der streng kritischen Betrachtungsweise ist es deshalb zunächst erforderlich, daß man von der geschlossenen Einzelbestimmtheit, der endlichen empirischen »Wirklichkeit des Wissens« ausgeht und sich dann von ihr aus zum geschlossenen »Ganzen«, das erst in der Unendlichkeit liegt und nur als Idee aufzufassen ist, forttreiben läßt. Dieser Ausgangspunkt wird denn auch von Fichte selbst häufig als das eigentlich Entscheidende erkannt und sehr klar hervorgehoben. »Ganzes wurde es ja sichtbar dadurch, daß das einzelne Wissen sich eben als ein geschlossenes Einzelnes auffaßte, welches, da es Resultat einer Bestimmung durch alle anderen sein soll, doch nur einer geschlossenen Summe Resultat sein kann«[1]). Wo dagegen der metaphysische Dogmatiker das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen behandelt, schlägt er einen ganz anderen Weg ein und läßt sich nicht zum Ganzen forttreiben, sondern geht, wie Fichte selbst früher (s. S. 92 f), vom Absoluten aus. Ihm ist es verborgen, daß das, was er für eine starre, absolute Realität ausgibt, im Grunde lediglich das verdichtete und nur nicht als solches erkannte Gebilde seines eigenen Strebens ist, »etwas Absolut-Erstes, eine höchste Einheit« in die Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu bringen[2]). Trefflich hat deshalb Schelling, als er noch Anhänger der kritischen Wissenschaftslehre war, bemerkt, daß man zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen dürfe[3]).

---

1) II, 110, vgl. 106/7, N I, 237, II, 118. Das geschlossene Ganze stets »organisiert« oder »organisch« (s. z. B. II, 105, vgl. bereits IV, 109, 113 f.), in späteren Schriften (Wissenschaftslehre 1801) auch »Universum« genannt, oder »Sinnenwelt« (N I, 313). Es ist ebensowohl als psychisch, wie als physisch, als »Welt der Iche«, wie als »Welt der Objekte des Bewußtseins dieser Iche« zu denken, s. N I, 313.

2) Vgl. I, 121.

3) WW I, 314 f. »Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisieren; ..... kein System kann jene Kluft ausfüllen, die zwischen beiden befestigt ist.« Hierbei mag ein Ausspruch Jacobys, auf dessen Gedanken Schelling in diesen Ausführungen ganz ausführlich eingeht, vorgeschwebt haben. Er lautet: »Aber wie hat das Zeitliche von dem Ewigen erzeugt werden können; welch ein mögliches Verhältnis beider

Digitized by Google

Allerdings ist Fichte, wie bereits bemerkt wurde (S. 181), bei dieser kritischen Kennzeichnung des Problems nicht stehen geblieben. Das vom kritischen Standpunkt aus allein zulässige Fortgleiten der transzendentalen Ueberlegung von der Spaltung zwischen Form und Inhalt zur Idee und die dadurch eindeutig vorgeschriebene Reihenfolge der Gedanken, nach der wie dem Allgemeinen so auch dem Ganzen gegenüber die individuelle Einzelwirklichkeit den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt bilden muß, hat er nicht streng befolgt. Sonst hätte er die metaphysische Fassung des Endlichkeitsproblems nur verständlich machen dürfen, sie aber zugleich verwerfen müssen. An Stelle der Metaphysik des Irrationalitätsgedankens hätte er der Analytik eine Dialektik dieses Problems folgen lassen müssen; da er dies nicht mehr vermochte, sehen wir die frühere Einheitlichkeit seiner Erkenntnistheorie sich in einen unversöhnlichen Antagonismus verwandeln.

III. Kapitel.

Die metaphysische Fassung.

Bei dem engen Zusammenhang der metaphysischen Ausgestaltungen des Irrationalitätsproblems mit Gedankengängen der Transszendentalphilosophie müssen zunächst noch einige Verwicklungen ins Auge gefaßt werden, die der kritische Begriff der Unendlichkeit notwendig im Gefolge hat.

Wieder werden Fichtes Erörterungen darüber am besten durch mathematische Bilder veranschaulicht. Wie in der Mathematik durch eine endliche Linie dasselbe sich geometrisch darstellen läßt, was sich arithmetisch in eine unendliche Reihe verwandelt, so kann sich dem »Gefühl« oder der »Anschauung« unmittelbar etwas erschließen, dem sich eine »unendliche Reihe des Verstehens« immer nur anzunähern vermag[1]). Diesem Antagonismus zweier Ich- oder Wissensfaktoren läßt sich nicht durch die Ausflucht begegnen, der Widerstreit sei nur in

zueinander läßt sich, menschlicher Weise, denken? Diese Kluft füllt keine Philosophie.....« Jacobi, WW I, 248.

1) Leb. II, 345: »faktisch, nicht genetisch durchdringlich«, II, 135, VI, 365, V, 544.

Digitized by Google

unserm Erkennen der Wirklichkeit, nicht in der Wirklichkeit selbst begründet. Denn eine solche Lösung beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung des transzendenten Realismus. Für den Idealisten ist ja die empirische Wirklichkeit auch nur eine Art Wissen, und gerade das »Wirkliche« an ihr besteht in einer Inkommensurabilität des Wissens oder in einem unendlichen Begreifen. Die eben erwähnte Ausflucht wäre also nichts als ein identischer Satz, eine bloße, leicht erkennbare Umschreibung der Schwierigkeit, die gelöst werden sollte. Wenn deshalb dasselbe, was einerseits nur durch einen unendlichen Prozeß des Wissens, eine ins Unendliche führende Aufgabe des Bestimmens sich ausdrücken läßt, doch andrerseits zugleich als bestimmte und abgeschlossene Wissensgröße erscheint, so muß man vielmehr in der Wissenswirklichkeit eine faktisch hinzunehmende unbegreifliche Verschmelzung zweier inkommensurabler Wissensfaktoren eingestehen. Gerade wer den Realismus bis auf den letzten Rest vernichtet, wird, wie wir so häufig (s. z. B. S. 149 f.) hervorheben mußten, desto nachdrücklicher auf einen Widerstreit im Reiche des Wissens selbst hingewiesen. Die alte, den Standpunkt der analytischen Logik stets begleitende Schwierigkeit, daß die zur Bewältigung des unmittelbar Gegebenen erst gebildeten Begriffe sich dann als unzulänglich zur Erfüllung gerade der Aufgabe erweisen, um deren willen sie geschaffen sind (vgl. S. 38 f.), kehrt in einem konsequenten System des immanenten Idealismus in dieser eigentümlichen Gestalt einer Gegensätzlichkeit der Wissensfaktoren wieder.

Als anschauliche Symbole für dies Zusammenbestehen von genetischer Undurchdringlichkeit und faktischer Erlebbarkeit dienen nun die mathematischen Antinomien, nach denen eine unendliche Mannigfaltigkeit innerhalb einer endlichen Größe gedacht werden muß. Mit der unendlichen Teilbarkeit und Mannigfaltigkeit ist ja die »Gediegenheit«, der Charakter des Ruhenden und Stehenden, die »Kontinuität« des Raumes, der Linie, des Körpers verbunden Auch hierbei ist eine Unendlichkeit in einer fertigen Geschlossenheit niedergelegt, eine »Agilität« einer konkreten Gediegenheit hingegeben, ganz ebenso wie die in sich vollendete einzelne Wissenswirklichkeit gleichzeitig durch die beiden transzen-

Digitized by Google

dentalen Charakteristika des unendlichen Begreifens und des abgeschlossenen unmittelbaren Erlebens sich ausdrücken läßt[1]).

Wird nun außer acht gelassen, daß die vollendete, also endliche Abgeschlossenheit des Wissens nur für die Idee postuliert werden kann, so scheint die für die einzelne Wissenswirklichkeit nachweisbare Antinomie von unendlicher Mannigfaltigkeit und endlicher Geschlossenheit sich genau entsprechend auf das »Ganze des Wissens« übertragen zu müssen. Dabei wäre eben übersehen, daß nur für die einzelne Wissensverwirklichung ein antinomisches Aufeinanderfallen der beiden sich entgegenstehenden Merkmale (des Unendlichen und des Endlichen) stattfindet, für das Ganze des Wissens dagegen das Merkmal der Unendlichkeit ganz einseitig innerhalb, das der Endlichkeit ebenso einseitig außerhalb unseres Erkennens — als für uns unerreichbare und lediglich postulierbare »Idee« — zu stehen kommt. Ein Hinüberspielen der Antinomie auf das Ganze des Wissens setzt deshalb voraus, daß man den Unterschied der beiden Sphären, in denen unser Erkennen und die »Idee« liegt, vernachlässigt. Hypostasiert man außerdem noch die Idee eines geschlossenen Ganzen zu dem Einen Absoluten, so erhält man für die absolute Wirklichkeit ein genaues Spiegelbild der inkommensurablen Verschmolzenheit, wie sie, kritisch gerechtfertigt, bei der einzelnen empirischen Wissenswirklichkeit vorliegt.

Durch Vermittlung solcher Gedankenreihen wird in Fichtes späterer Spekulation die kritische Inkommensurabilität der Wissensfaktoren in ein antinomisches Sichdurchdringen von Totalität und Unendlichkeit im Absoluten umgedeutet, weshalb nach dieser Ansicht »das Verhältnis jedes Einzelnen zum Ganzen und das Universum selbst ebensowohl in sich geschlossenes, vollendetes, als ein unendlich wechselndes ist innerhalb jener Vollendung«[2]). Dadurch wird es denn auch verständlich, daß die der Behandlung des kritischen Zufallsbegriffs so vorzüglich dienende

1) S. z. B. II, 92 ff., 100 ff., 544 ob., N I, 250 f. Fichtes Spekulationen über den Raum scheinen von Anfang an abhängig von Maimon gewesen zu sein; vgl. darüber auch Erdmann, Grundriß II, 453.

2) II, 106, vgl. 110, N II, 335 f.

Digitized by Google

Vorstellung der »Idee« später so leicht gerade in das metaphysische Endlichkeitsproblem, nämlich in die Fragestellung umschlagen konnte, wie in dem Einen, einfachen, wandellosen Sein zugleich das Viele, das unendlich Mannigfaltige und Wandelbare enthalten sei.

Der im Absoluten enthaltene Faktor der »Unendlichkeit« bedeutet somit als »schlechte Unendlichkeit« (Hegel) gerade das Prinzip der Endlichkeit, den Urgrund der aus der »ewigen Substanz« hervorgehenden »unendlichen Reihe endlicher Modifikationen«. Fichtes Spekulation müht sich hierbei an dem uralten metaphysischen Rätsel ab, wie es zu denken sei, daß die endlichen Dinge irgendwie mit dem Absoluten zusammenfallen und sich doch gleichzeitig irgendwie von ihm unterscheiden. Er knüpft dabei an Spinoza an, um sich mit ihm über die Verträglichkeit, den »Uebergangs-, Wende- und realen Identitätspunkt« von Totalität und Unendlichkeit, von Einheit und Allheit auseinanderzusetzen[1]). Vornehmlich die gleichzeitigen Schriften Schellings scheinen ihn zu einer Erörterung des Individualitätsproblems, das ihn auch in der metaphysischen Gestalt stark beschäftigte, angeregt zu haben. Von Schelling wird gesagt: »Doch wie er jene Formen auf eine gründliche Weise in jenem Unwandelbaren, Einen, begreiflich machen, d. h. überhaupt eine Endlichkeit aus dem Ewigen herleiten will, darauf ist acht zu geben; denn diese Herleitung ist eben die Aufgabe der Philosophie«[2]).

Durch diesen Sprung ins Metaphysische verbindet sich mit dem Verlassen der kritisch allein zulässigen Gedankenfolge, nach der man sich zum Begriffe des Absoluten erst forttreiben lassen muß (vgl. bereits S. 182) f.), außerdem noch der unkritische Versuch, die Diskrepanz unseres und des idealen Erkenntniszustandes in eine Auseinanderreißung von zwei Arten der Wirklichkeit zu verwandeln. Während nämlich der Kri-

1) II, 88 ff., 110, Leb. II, 358, 366 f., 371.

2) N III, 378, vgl. N II, 328 f., VIII, 399, Leb. II, 358. Vgl. die ähnliche Fragestellung in der früheren Zeit, oben S. 95. Ebenso wird in der »Anweisung zum seligen Leben« die Unterscheidung von »Sein« und »Dasein« als eine der Hauptaufgaben der Philosophie hingestellt.

Digitized by Google

tiker lediglich untersucht, wie man neben die tatsächliche »Unendlichkeit« mittelst einer fiktiven Projektion die Idee der Einheit hinstellen darf, wirft der Metaphysiker vielmehr die Frage so auf, wie von dem Einen Absoluten zur unendlichen Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge sich eine »Brücke« schlagen lasse.

Der zu Ende gedachte monistische Eleatismus, dem Fichte jetzt zuweilen ganz anzuhängen scheint, vernichtet im Grunde jedes ehrliche und gewissenhafte Eingehen auf das Endlichkeitsproblem. Wenn Fichte trotzdem von der spekulativen Würdigung des Individuellen auch jetzt nicht lassen kann, so macht sich hierbei neben andern Einflüssen (vgl. darüber den »dritten Teil«, Kap. II und III) von Neuem das zähe Wurzeln auch seiner metaphysischen Spekulation in den ursprünglichen, kritischen Gedanken der Wissenschaftslehre geltend. Einer der Gründe für die stärkere Beachtung des Individuellen liegt nämlich darin, daß sein Begriff des Absoluten zwar aus einer Hypostase hervorgeht, aber aus einer Hypostase der Idee und nicht des formalen Ich. Denn das gerade wird Schelling von Fichte, wie später von Hegel (vgl. oben S. 64), ausdrücklich zum Vorwurf gemacht, daß bei ihm das Absolute eine nur »formelle« Absolutheit und Unbedingtheit sei, die bloße Identität, causa sui, ein nur begrifflich Geltendes, die »Gemeingültigkeit« eines Gesetzes[1]), und daß er dieser Abstraktion nur durch Erschleichung die Bedeutung von Totalität, Universum, also absoluter Inhaltsfülle unterschiebe[2]). Hier trifft Fichte in der Tat den wundesten Punkt jedes Begriffs einer absoluten Substanz, nämlich dessen notwendige Inhaltslosigkeit und Kahlheit (vgl. oben S. 71). Zugleich wird damit an der schon 1797 beginnenden Polemik gegen die Verabsolutierung des lediglich Formalen auch noch inmitten metaphysischer Spekulationen treu festgehalten. Die »formelle Bedeutung« des Absoluten,

1) N III, 374/5. Wenn Fichte das Schweben im Allgemeinen und Unbestimmten »den Standpunkt des Absoluten« nennt, »wo es aber vor lauter Absolutheit zu gar nichts« kommt (II, 58, vgl. oben S. 172), so hat er bei dieser an Hegels bekannte Aeußerung von der »Nacht des Absoluten« erinnernden Kritik gleichfalls Schelling im Auge gehabt.

2) N III, 372 f.

Digitized by Google

die Absolutheit und Unbedingtheit, wird von dem Absoluten als Ganzem scharf unterschieden. Durch diese Unterscheidung aber — und darin besteht ihre Bedeutung — wird wenigstens so viel gewonnen, daß die Tatsache der Endlichkeit nicht einfach unterdrückt und verschwiegen werden kann; denn der Weg vom formalen Prinzip des Absoluten zum materialen führt stets durch die empirische Wirklichkeit hindurch (vgl. oben S. 101 f.). Darum sehen wir Fichte gegen Schelling den Vorwurf erheben, daß er sich um die »Ableitung der Faktizität« nicht kümmere. Wenn auch für den »Standpunkt der absoluten Totalität« alles durch einen einzigen durchdringenden Blick des Erkennens erschlossen wird, vor dem die einzelnen Dinge »als Einzelnes« verschwinden, so sei damit »noch das Prinzip der Endlichkeit, des ewigen Werdens und Vergehens nicht abgeleitet«. Obgleich also auf diesem Standpunkt das Endliche mit Recht als das eigentlich Nichtseiende erscheine, so sollte dessenungeachtet das »Differente«, »das nur infolge faktischer Erfahrung angenommen werden kann«, doch wenigstens begreiflich gemacht werden[1]). In der Unendlichkeit mag sich die Verschiedenheit der Dinge zur »Indifferenz« ausgleichen, aber eben erst und ausschließlich in der Unendlichkeit. »Also in der Tat nicht ausgeglichen, sondern unendliche Rechnung, die nie rein aufgeht«[2]).

So kann denn auch auf metaphysischem Boden trotz des individualitätszerstörenden Universalismus die Irrationalität des Individuellen nicht umgangen werden. Nur daß jetzt an Stelle der Unableitbarkeit des besonderen Inhalts aus der allgemeinen Form die Unbegreiflichkeit des einzelnen Endlichen aus dem Absoluten, des »Daseins« aus dem »Sein«, der »Offenbarung« oder »Aeußerung« aus dem göttlichen Leben selbst treten muß[3]). »Keineswegs aber ..... kann dieses Wissen in ihm selber begreifen und einsehen, wie es selber — entstehe, und wie aus dem innern und in sich verborgenen Sein ein Dasein, eine Aeußerung und Offenbarung desselben folgen möge, wie wir denn auch oben

1) N III, 372 f., 378, 380, 384 f., 388.
2) N III, 385, vgl. 382, 383, 385 unten.
3) S. außer der »Anweisung« z. B. VI, 351, 361 f.

Digitized by Google

. . . ausdrücklich eingesehen, daß eine solche notwendige Folge für uns nicht vorhanden sei«[1]) Apriori ableiten — so wird ähnlich wie nach früheren, hiermit vergleichbaren kritischen Grundsätzen jetzt gelehrt — lassen sich nur die allgemeinen Erscheinungen an dem durch Spaltung aus dem Absoluten Entstandenen, unbegreiflich dagegen bleibt das Hervorgehen des Individuellen[2]). Nur für die »Eine, absolute und in sich vollendete« Wissenschaft, also in der Idee, enthüllt sich das »Wie dieses Zusammenhanges« im Einzelnen[3]). Diese Unableitbarkeit des Endlichen aus dem Unendlichen war von der früheren Metaphysik — wenn auch wider Willen — in Spinozas Lehre von der doppelten Kausalität anerkannt worden. In der unendlichen Folge der endlichen Dinge auseinander erkennen wir nach dieser Lehre nur ihre endliche Verkettung, nicht aber ihre unmittelbare Verursachung durch Gott. Es verrät darum den Drang nach Erlösung von der »Zufälligkeit«, also die Anerkennung der Zufälligkeit, wenn man es mit diesem ewigen Kreislauf des Werdens nicht bewenden lassen will und die Idee einer unmittelbaren Abhängigkeit des endlichen Einzeldinges vom absoluten Sein aufstellt. Auch in dieser metaphysischen Gestalt hat Fichte später das Irrationalitätsproblem behandelt[4]).

Wenn durch alle diese Zugeständnisse sogar für die vollendete Erkenntnis die Unausfüllbarkeit der Kluft zwischen »Metaphysischem« und »Empirischem« anerkannt wird[5]), so können schließlich doch die für jede pantheistische Metaphysik in dem Endlichkeitsproblem sich auftürmenden Schwierigkeiten nur verdeckt, nicht aber bewältigt werden. Denn irgendwie wird durch die Lehre von der logischen Unbegreiflichkeit des Individuellen auch eine gewisse ontologische Selbständigkeit der endlichen Einzelheit gegenüber dem Absoluten zugegeben, und diese Auffassung stößt hart und unversöhnbar mit der anderen zusammen, daß das Absolute in jedem Sinne alles in allem sei. Die alte Er-

1) V, 442.
2) Ibid. 459/60, 442/3, VII, 297.
3) V, 472.
4) II, 106, V, 438, 511, VII, 371.
5) V, 445 f., 450, 530.

Digitized by Google

kenntnistheorie bedrängt immer wieder den Universalismus der neuen Metaphysik. Solchen Einwirkungen konnte sich Fichte nie ganz entziehen. Obgleich seine Ansicht eigentlich dahin geht, das endliche »Dasein« als ungestörtes und inniges Ruhen in Gott »ohne eine zwischen beiden liegende Kluft oder Trennung, oder deß etwas« zu denken[1]), so sieht er sich doch andrerseits zu der Lehre gedrängt, daß Gott zum Teil, nämlich inwiefern er Selbstbewußtsein wird, sein »Dasein« »von sich ausstößt«[2]), dieses sich also als Abfall vom Göttlichen darstelle und ganz platonisch in der Sehnsucht[3]) nach dem Ewigen bestehe. Um solchen Zugeständnissen einer ontologischen Selbständigkeit des Individuellen zu entgehen, verfällt der Philosoph zuweilen auch in das andere Extrem. Er läßt die Tatsache des Endlichen einfach unberücksichtigt und bringt das Element der unendlichen Mannigfaltigkeit, das besonders in den ersten Jahren als verschmolzen mit der »Totalität« gedacht wurde (vgl. oben S. 185), ganz aus dem Begriff des Absoluten heraus[4]), so daß dieser jeder Inhaltlichkeit beraubt wird und jene schematische Blässe erhält, aus der sonst Spinoza und Schelling ein so schwerer Vorwurf gemacht wird[5]). An kritischer Schärfe im Erblicken der Schwierigkeiten ist somit Fichte diesen beiden Denkern zwar überlegen, in der Problemlösung aber vermag er als Metaphysiker nicht mehr zu leisten als sie. Hinter Hegel endlich steht er auch in der Metaphysik dadurch zurück, daß er dem Kritizismus noch nicht eine neue Logik entgegensetzt.

Die universalistisch-metaphysische Tendenz treibt ihn trotz aller selbsterhobenen kritischen Einwände oft zu der einzig folgerichtigen Behauptung, daß alles Endliche Schein sei[6]). Nun verbindet er aber andrerseits, wie wir sahen, mit dem Empirischen stets die Merkmale der Inkommensurabilität und »Unendlichkeit«. Diese wieder stammen aus nichts anderem als aus einer Unvollkommen-

1) Ibid. 450, ebenso 441, 444.
2) Ibid. 455, vgl. 512.
3) Ibid. 407.
4) S. z. B. VII, 370 f.
5) S. besonders wieder die »Anweisung«, z. B. V, 444 ff., 458.
6) So besonders in der »Anweisung und den darauffolgenden Schriften, aber auch schon vorher.

Digitized by Google

heit unseres Wissens. Also ist das Wissen die Quelle des »Scheins« oder der empirischen Mannigfaltigkeit, und die »formale Freiheit des Wissens« ist, wie später bei Schelling, das prinzipium individuationis oder der Grund der Endlichkeit[1]). Nur in der Reflexion und durch sie erscheint das Eine Sein als in unendliche Strahlen gebrochen[2]), erst das Wissen bringt das Verhängnis der »Unendlichkeit« mit sich. Unendlichkeit ist hier stets gleichbedeutend mit Ruhelosigkeit und Zersplitterung des Irdischen. Der Begriff erhält so den Sinn wieder, den er bei Plato hatte und den er später bei Hegel wieder gewinnt[3]). Während dem kritischen Denker das an der Unbegreiflichkeit des Empirischen sich abmühende Wissen als der uns allein mögliche Zustand, zugleich freilich als ein Zurückbleiben hinter einem gedachten Ideale gilt, wird in der metaphysischen Betrachtung dieser Abstand in einen Abfall von dem wahren »Denken« und »Schauen«, in eine Verdeckung und Zersplitterung der hypostasierten wahren Wirklichkeit verwandelt (vgl. S. 186).

Diese Lehre vom Wissen kann dennoch in gewissem Sinne als der verdichtete Ausdruck des von uns festgestellten Verhältnisses zwischen metaphysischem und kritischem Irrationalitätsproblem angesehen werden. Selbst in der metaphysischen Formulierung, nach der das Endliche geleugnet, das Problem des Endlichen eigent-

---

1) S. II, 85 ff., 89, V, 440 f. Hiermit ist die von Schelling in seiner Schrift »Philosophie und Religion« (1804) vertretene Freiheitslehre, nach der gleichfalls die »Freiheit« des Wissens als principium individuationis auftritt, bereits vorweggenommen. Schelling erkennt auch an, daß Fichte ihr am nächsten gekommen sei, WW VI, 42 f. Allein wenn er in der »Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre« (1806) Fichte beschuldigt, die »spekulative Theorie der Freiheit« von ihm entlehnt zu haben (WW VII, 82 f.), so beruht das auf einem argen, aber erklärlichen Irrtum, da Schelling nämlich die Wissenschaftslehre von 1801 (die in den »Sämtlichen Werken« zum erstenmal gedruckt worden ist), noch nicht kannte. In der Darstellung seiner Gedanken mag übrigens Fichte öfter von Schelling beeinflußt sein. Gegen Schellings Lehre vom »Abfall« des Endlichen von der Gottheit, der er doch selbst so nahe kam, polemisiert er deutlich V, 441, 444, 450, 452, VII, 298, vgl. VIII, 399.

2) V, 452 ff., 458, vgl. II, 507, 513.

3) Besonders V, 456 ff., VII, 370 ff. Unendlichkeit gibt es nur in der Erscheinung oder »Ersichtlichkeit« des Absoluten, das Absolute selbst hingegen ist »mehr denn das Unendliche«.

Digitized by Google

lich vernichtet wird, macht sich noch die Wahrheit geltend, daß die Irrationalität des Besonderen nur als eine Beziehung zum Wissen Sinn hat und darum das philosophische Verstehen dieser Irrationalität nur innerhalb des kritischen Idealismus möglich ist, daß also in unserem Falle die Metaphysik jede fruchtbare Behandlung dieses Gedankens im Grunde der vorangegangenen kritischen Epoche verdankt. Darin besteht ja überhaupt die hohe problemgeschichtliche Bedeutung dieser ganzen Phase von Fichtes Philosophie, daß die sonst in der Geschichte gesondert auftretenden kritischen und metaphysischen Spekulationen über die Unbegreiflichkeit des Individuellen hier in lebendiger Wechselwirkung beobachtet werden können.

Die rein erkenntnistheoretische Behandlung des Individuellen, die wir in den Systemen des transzendentalen Idealismus verfolgt haben, hat uns bis jetzt zwei Hauptausprägungen der philosophischen Stellungnahme zum Individualitätsproblem gezeigt: die Lehre von der logischen Irrationalität und die positive Wertung des Individuellen. Allein die »erkenntnistheoretische Wertindividualität« ist nie ganz streng in ausschließlich erkenntnistheoretischem Sinne gedacht worden (vgl. S. 154 ff.); sie weist vielmehr stets über die Erkenntnistheorie auf andere Wertungsgebiete hinaus. Wenn wir darum im »dritten Teil« auch noch Fichtes kulturphilosophische Beleuchtung des Individuellen darstellen, so liefern wir damit eine notwendige, schon durch die rein erkenntnistheoretischen Spekulationen über das Individuelle geforderte Ergänzung und Fortsetzung der bisherigen Ausführungen. Umgekehrt wird sich andrerseits herausstellen müssen, daß die Kenntnis von Fichtes logischer und erkenntnistheoretischer Fassung des Wirklichkeitsproblems die unerläßliche Grundlage für das Verständnis seiner Geschichtsphilosophie bildet (vgl. S. 25 bis 28). Denn gerade das Eingeständnis einer rein logischen Irrationalität ist stets die Vorbedingung für die hinzutretende Wertung des Individuellen gewesen (vgl. S. 155 ff.). Die gegenseitigen Beziehungen zwischen

Digitized by Google

Wert und Unbegreiflichkeit des Besonderen werden darum den Hauptinhalt auch des »dritten Teiles« ausmachen; und wie wir bisher auf den transzendentalen Idealismus stets nur, soweit er sich als Individualitätslogik betrachten ließ, eingegangen sind, so wird sich uns auch die Geschichtsphilosophie Fichtes in ihren methodisch bedeutsamen Bestandteilen als Individualitätsphilosophie darstellen.

Dritter Teil.

Fichtes Geschichtsphilosophie.

I. Kapitel.

Die metaphysische Methode der nachkantischen Kulturspekulation.

Die Ausbildung von Fichtes Geschichtsphilosophie fällt in jene Epoche der Abkehr von den Prinzipien des Kritizismus, die fast ausschließlich von solchen Denkern eingeleitet wurde, deren Bildungsgang gerade von der Kantschen Philosophie entscheidende Einflüsse erfahren hatte. Da von diesem weltgeschichtlichen Prozeß auch das System der Wissenschaftslehre in seinen Tiefen ergriffen wurde, so muß als grundlegende Bedingung jedes Verständnisses von Fichtes geschichtsphilosophischem Werten eine Klarheit darüber erstrebt werden, warum in jener Zeit die reine und bloße Transzendentalphilosophie wieder einer Metaphysik weichen mußte, die zu einem großen Teil von kulturphilosophischen Interessen geleitet war.

Nun hatte uns bereits der Entwicklungsgang der Wissenschaftslehre in seinen rein logisch-erkenntnistheoretischen Bestandteilen bis zu einem Punkt geführt, an dem das Problem des Individuellen eine tiefgehende Unzufriedenheit mit dem transzendentalen Apriorismus hervorrief. Das Individuelle, im ersten Entwurf der Wissenschaftslehre gleich der nur quantitativen und mathematischen Individualität rationalistisch zersetzt und dem

Digitized by Google

Absoluten emanatistisch preisgegeben, errang erst durch den Umschwung von 1797 eine bescheidene Selbständigkeit und zwar als Gegensatz zu den wertvollen rationalen Vernunftformen, als Schranke somit, aber eben »n u r« als Schranke. Und erst in dem weitergehenden Antirationalismus der darauffolgenden Jahre tritt der irrationale Faktor als das »Unmittelbare« dem von aller metaphysischen Verlebendigung nunmehr gänzlich gereinigten Wissen entgegen. Dieser Verlauf des Irrationalitätsgedankens ist deshalb von ungemein wichtiger Vorbedeutung für die spätere Geschichtsphilosophie geworden, weil in ihm die Leistung, die von der bloßen Logik und Erkenntnistheorie für die Lösung des Individualitätsproblems zu erwarten stand, in erschöpfender Vollständigkeit dargeboten zu sein schien. Diese ganze Bemühung der Logik mußte nun aber gleichzeitig mit einem entscheidenden Umschwung in der Gewohnheit des Wertens als völlig unzulängliche und unfruchtbare Arbeit empfunden werden, in dem Augenblicke nämlich, da das Einzelne seinen Wert nicht mehr einer über ihm stehenden Allgemeinheit entlehnen, sondern ihn aus seiner eigenen Individualität schöpfen sollte. Denn die in dem Dualismus des Abstrakten und Konkreten, des Allgemeinen und Besonderen stets steckengebliebene Erkenntniskritik steht ja dann der eigentümlichen Wertfülle des Einzelnen, die nur j e n s e i t s dieser Scheidung erfaßbar wird, aus prinzipiellen, nämlich methodologischen Gründen ohnmächtig gegenüber. Das Höchste, zu dem sich der bloße »Transzendentalismus« aufzuschwingen vermag, war das Zugeständnis der Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit des empirisch Wirklichen, also der Verzicht auf jedes weitere Eindringen, das verzweifelnde oder gleichgültige Stehenbleiben vor den Pforten der Individualität. Diese These der Irrationalität erscheint plötzlich als im Grunde genommen durch und durch rationalistisch; sie hält ja den Reichtum des Wirklichen an ein Ideal des Erkennens und Deduzierens, in allem erblickt sie einen besonderen Fall des allgemeinen Wissens. Sie ist nur Wissenschaftslehre, »subjektiver Idealismus«. Welch ungeheure Wandlung! Derselbe Denker, der früher aus Rationalismus die Irrationalität verkannte, kennzeichnet sie jetzt, nachdem er sie anerkannt, als noch zu rationalistisch (vgl. den zweiten Teil, Abschn. 2, Kap. III). Wegen dieser unvoll-

Digitized by Google

kommenen Bewältigung des Individualitätsproblems verwirft er nun aber zugleich die ganze frühere Methode des »bloßen Wissens«, und anstatt die bisherige Transzendentalphilosophie zu ergänzen, glaubt er sie ablösen zu müssen durch eine grundsätzlich neue Spekulation, die den Schwierigkeiten, denen das ältere Denken unterlag, ein ganz neues Organ entgegenbringen und demgemäß die wertvolle Einzelgestalt nicht als ein undurchdringliches Objekt der Reflexion sich gegenüber stellen, sondern sich selbst ganz mit ihr durchdringen, die Struktur der »Wertindividualität« sozusagen schon in die Methode aufnehmen soll.

An dieser Stelle treffen wir auf einen Kreuzungspunkt der Wertungsarten, die unsere »Einleitung« auseinander hielt, und der logischen Theorien, die unser »erster Teil« ausdrücklich ohne Verflechtung mit jenen darstellen wollte (s. S. 28). Denn offenbar wird hier durch ein Bedürfnis des Wertens die analytische Logik als mit diesem unvereinbar abgestoßen und dadurch der ganzen Erkenntnistheorie die Grundlage entzogen. Um diese eigenartige, keineswegs sachlich unvermeidliche Gedankenverkettung, die die deutsche Spekulation etwa an der Scheide des 18. und 19. Jahrhunderts aufweist, in ihrer ganzen Tiefe zu würdigen, müssen wir uns noch genauer die historische Situation vergegenwärtigen, der sie entsprang. Erst dann kann verständlich werden, was es mit der Uebertragung der Wertindividualitätsstruktur vom Objekt auf die Methode für eine Bewandtnis hat.

Für Kant war Philosophie gleichbedeutend mit der Abgrenzung der auf den verschiedenen Gebieten herrschenden Vernunftwerte gewesen. Jedes der hierbei gewonnenen formalen Kriterien, das erkenntnistheoretische, das ethische, das ästhetische, repräsentierte, in philosophischer Abstraktion betrachtet und als Gebilde transzendentaler Analyse, seiner logischen Qualität nach einen Allgemeinbegriff, der auf jeden einzelnen Fall der Erkenntnis-, der ethischen, der ästhetischen Wirklichkeit anwendbar sein mußte. Dergestalt in transzendentaler Isolation einander gleichgestellt, unterschieden sich jedoch diese drei Wertarten, sobald man ihr innerhalb der Vernunftwirklichkeit tatsächlich eingenommenes Verhalten verglich. Während nämlich der theoretische und der

Digitized by Google

ethische Wert auch im einzelnen Verwirklichungsfalle sich gegenüber der Einzelheit, die ihn bloß trug, noch in spröder Allgemeinheit verhielt, und ohne innere Beziehungen zu deren besonderer Individualität und deshalb von ihr loslösbar, nur an gewissen allgemeinen Merkmalen haftete, konnte im Gegensatz dazu der ästhetische Wert, mochte er auch als transzendental-analytisch gebildeter Begriff gleich dem theoretischen und dem ethischen abstrakt formulierbar sein, sich im einzelnen Verwirklichungsfalle dennoch nur in inniger und unlösbarer Verschmelzung mit der besonderen Eigentümlichkeit seines jedesmaligen Schauplatzes offenbaren. Dies wurde besonders durch das Wesen des Genies bestätigt, das seinen exemplarischen Wert gerade der unvergleichlichen Originalität seines einzelnen Auftretens verdanken sollte. Maßgebend für Kants ganze Weltanschauung ist nun, wie unsere »Einleitung« bereits ausführte, nicht die inhaltliche Eigenart der ästhetischen, sondern die der theoretischen und der praktischen Vernunft geworden, oder noch besser die logische Struktur der begrifflichen Analyse selbst. Die in allen drei Kritiken gleichmäßig ausgeübte transzendentale Methode ist ihm, um einen auch hierauf passenden Ausspruch Schlegels anzuwenden, »auf die inneren Teile geschlagen«, d. h. sie hat seine ganze Wertungsgewohnheit endgültig bestimmt. Auch dieser nur psychologisch erklärbare Zusammenhang, dem aber auf theoretischem und ethischem Gebiete eine sachliche Bestätigung entgegenzukommen schien, wurde bereits in der Einleitung angedeutet (s. S. 13 f.). Wir können ihn jetzt dahin formulieren: Kants analytische Logik des transzendentalen Begriffs — denn darin besteht die »Methode« — erzeugt den Wertungsuniversalismus. Weil in der transzendentalen Analyse alle Gebilde die logische Form der Allgemeinheit annehmen, glaubt Kant, sie müßten auch nach ihrem inhaltlichen Gehalt und ihrer tatsächlichen Funktion als Werterscheinung ausschließlich die Struktur der Allgemeinheit repräsentieren; als Objekte einer allgemeinen Theorie müßten sie allgemeine Objekte sein; er überträgt also die Struktur der Methode auf die Struktur der Objekte. Jede Analyse scheint ihm deshalb auf allgemeine Begriffe von Objekten stoßen zu müssen, deren inhaltliche Bedeutung zugleich lediglich

Digitized by Google

auf einer Wertallgemeinheit beruht; an den Charakter der Analyse als solcher fesselt er den nur die Wertallgemeinheit gelten lassenden Formalismus des Wertens und damit den Dualismus von Wertallgemeinheit und besonderer Exemplifikation.

In dieser historisch-psychologischen Bedingtheit ging das Gesamtbild des Kritizismus in das Bewußtsein der Nachfolger Kants über. Diese vermochten die darin steckenden fundamentalen Problemverschlingungen nicht zu lösen und machten für das abstrakte Wertungsschema die abstrakte Methode der Transzendentalphilosophie, die abstrakte Logik verantwortlich. Da die transzendentale Analyse nicht zur Lösung aller Aufgaben ausreichen wollte, verkannten sie auch ihre innerhalb einer gewissen methodischen Begrenzung unvergleichlich hohe Bedeutung, ebenso wie Kant ja umgekehrt gegen jede methodologische Begrenzung in der Brauchbarkeit seiner Grundprinzipien blind gewesen war. Die Transzendentalphilosophie erachteten sie deshalb nicht für nur ergänzungsbedürftig, sondern sie hielten sie als solche, als bloßen »Transzendentalismus«, für verwerflich; das Verständnis insbesondere der Wertindividualität erschien ihnen nicht durch eine weitere Ausdehnung des analytischen Verfahrens, durch eine speziellere, auf die inhaltlichen Werte gerichtete Kritik gewährleistet, sondern allein durch die Preisgabe der kritischen Methode selbst. In die alten Schläuche schien der neue Wein sich nicht füllen zu lassen. Man sehnte sich darum nach einer anderen Methode, nach einem neuen »spekulativen« Organ. Hatte Kant die Methode auf das Objekt wirken lassen, so schien folgerichtig mit der veränderten Struktur des Objekts auch die ihm angemessene Methode von Grund aus sich wandeln zu müssen. In diesen durch die unvollkommene historische Erscheinungsform der Kantischen Philosophie hervorgerufenen Verwicklungen steckt der tiefste Grund für die metaphysischen Umwälzungen der nachkantischen Spekulation.

Zu fast gleicher Zeit haben Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel ein Ziel angestrebt, das von der traditionellen Schulphrase die Ueberwindung des bloß »subjektiven Idealismus« oder mit besserem Recht die beginnende

Digitized by Google

Versöhnung der Spekulation mit dem »Gegebenen« genannt zu werden pflegt. Die hierbei gewöhnlich zugrunde liegende enge Auffassung der Transzendentalphilosophie verleitet häufig auch heutzutage den Historiker der Philosophie zu der falschen Meinung, als ob, bloß als oberster Leitsatz der Erkenntnistheorie genommen und bei strenger Einhaltung der methodischen Schranken, der Standpunkt der Immanenz oder des »Subjektivismus« einer Ergänzung und Bereicherung durch philosophische Spezialdisziplinen irgendwie im Wege stehen könnte. Die damalige Generation vollends sah im Idealismus nur die schablonenhafte Konstatierung der allgemeinen Ichhaftigkeit, das System des verstandesmäßig zerlegenden, kritisch analysierenden Wissens mit seiner Leerheit, mit seiner aus der abstrakten Methode folgenden Resignation gegenüber den unbegreiflichen Schranken der Individualität. So verbindet sich, wie stets in der Geschichte der Philosophie, der Charakter des Verstandesmäßigen mit der abstrakten Tendenz, während die theoretisch unergründliche Wertindividualität in geheimnisvolle Beziehung zum unmittelbaren »Gefühl« tritt (vgl. auch oben S. 153 f.). Fichte selbst, der Idealist, der Wissenschaftslehrer, hat als einer der ersten — in der »Bestimmung des Menschen« — das Bedürfnis nach einer über das Wissen sich erhebenden Spekulation ausgesprochen, und Schelling griff begierig diese Bestätigung seiner eigenen Ansicht auf, daß die bisherige Wissenschaftslehre auf dem Reflektierstandpunkt stehen geblieben sei[1]).

Ueberall erwacht jetzt eine Entrüstung gegen das gleichgültige Wissen, das wie ein Spiegel teilnahmslos alle Gegenstände an sich vorüberziehen läßt, unfähig, dem unendlichen Reichtum des Lebens sich verständnisvoll anzuschmiegen. Statt kalter Reflexion wird auch für die Philosophie unmittelbares Fühlen, Anschauen, Ergriffensein, Erleben gefordert. Es vollzieht sich das vorher erläuterte Ueberströmen der Wertindividualität vom Objekt in die Methode. So werden auch bei Fichte »Realität« und »Leben« aus ihrer Trennung von der Philosophie erlöst und von einem »höheren Realismus«, einer

1) In seinen Briefen an Fichte, Leb. II, 350 f., 353.

Digitized by Google

neuen »Lebenslehre« innig durchdrungen. So unendlich abgestuft wie die lebendige wertdurchtränkte Wirklichkeit selbst soll die ihr angemessene Spekulation werden. Die berechtigte Auflehnung gegen den in einseitiger Abstraktheit steckengebliebenen Kantianismus wird dabei durch einen Ekel an aller Analyse, einen nicht nur historisch veranlaßten, sondern originär metaphysischen Trieb auf das Lebhafteste unterstützt. Hatte doch Fichte noch kurz vor dem entscheidenden Umschwunge von einer Ausdehnung der transzendental-analytischen »Theorie« auf alle unmittelbaren Lebenswerte, auch auf die religiösen, das Heil der Philosophie erhoffen können (s. S. 161 f.). Aber bald drang auch bei ihm die intelligible Individualität aus dem perceptum in das percipiens. Die ganze in das 19. Jahrhundert fallende metaphysische Phase wird durch diese Eigentümlichkeit einer wertindividualistisch-intuitiven Spekulation gekennzeichnet. Und erst in dieser Zeit kam, was bisher stets mißverstanden wurde, auch über Fichte der Geist der »intellektuellen Anschauung«, während das Verlassen des Grundsatzes der Diskursivität in den Anfangsstadien der Wissenschaftslehre viel mehr durch das Pathos des einheitlichen Systematisierens, des aprioristischen und rationalistischen Deduzierens verschuldet wurde. Jetzt stellte er sich selbst mitten in jene Bewegung, deren Ziel das Hinausgehen über jede bloße »Wissenschaftslehre« war.

Schelling wurde der Anführer in dem Kampf gegen den transzendentalen Idealismus, für den im Bewußtsein das Ursprüngliche und Voraussetzungslose besteht, die Fülle der Wirklichkeit, Natur und Geist, zur bloß »phänomenalen« Existenz eines »Objekts« herabsinkt. An die Stelle der schematischen und sterilen Subjekt-Objektivität hat, wie auch Schleiermacher lehrte, das absolute Erkennen des Absoluten zu treten. Die alte Furcht der gefühls- und glaubensphilosophischen Richtung vor der Zerstörung der nur in ihrer Unmittelbarkeit sich offenbarenden intelligiblen Individualität durch die zersetzende Abstraktion und durch die Scheidung von Form und Materie, sowie durch den Dualismus des Allgemeinen und Besonderen, kehrt in den verschiedenartigsten Umbildungen bei den nachkantischen Metaphysikern wieder. Schelling setzt die »intellektuelle Anschauung« dem

Digitized by Google

dualistischen und vermittelnden Erkennen der Wissenschaftslehre, Troxler das Urbewußtsein oder unmittelbare Wissen dem reflektierenden und diskursiven Bewußtsein mit ausdrücklichem Hinweis auf Jacobi entgegen, Berger stellt den unmittelbar vernehmenden Verstand über die abstrakte oder bloß formale Erkenntnisweise, Krause die unbedingte, urwesentliche Erkenntnis, die Wesenschauung über die nur begrifflichen Erkenntnisse, Solger bekämpft den Dualismus des Allgemeinen und Besonderen, Baader den des Apriori und des Aposteriori[1]). Ueberall eine gleichsam geniale Erkenntnistheorie, die eine Wertindividualität in rein methodisch-spekulativem Sinne konstruiert! Auch für Fichte endlich hat sich in der ganzen metaphysischen Epoche die Welt des niederen Wissens in eine Schein- und Schattenwelt, eine Region bloßer Schemen und Bilder verwandelt. Auch er sieht im »Hintergrunde der Form und nach ihrer Zerstörung erst die wahrhafte Realität«, glaubt an eine Intuition unmittelbar anschaulicher Werte. Wie das Absolute, das Eine göttliche Leben, so muß auch das Erleben, der »Gedanke«, die »Sehe« den Charakter der Wertindividualität an sich tragen[2]).

Man sollte über der metaphysischen Umhüllung, über der ungerechtfertigten Verachtung aller kritischen Analyse, also über der unvollkommenen Problemlösung nicht die richtige Problemstellung, die berechtigten Motive, den Tiefsinn jener nachkantischen Spekulation verkennen. Die Sehnsucht, eine neue Stellungnahme zum Individualitätsproblem zu gewinnen, entsprang sehr berechtigten kulturphilosophischen Interessen. Ein ungeheures Verdienst lag in dem dunklen Gefühl, daß der doch nun einmal abstrakt gebliebene Kritizismus nicht alle Aufgaben gelöst habe und daß die Durchdringung der individuellen Wertwirklichkeit einen anderen Ausgangspunkt als den dualistischen erheische. Mit gutem Grund durfte Schelling das stolze Wort aussprechen, daß mit der Ueberwindung der »aller

---

1) Schelling WW 1. Abt., IV, 249 f., 253 f., 340 ff., 353 f., V, 249 f., 273 f., VI, 22 ff., Erdmann, Spekulation I, 296 ff., II, 260 f., 424 f., 447, 596 f., 646, 651.

2) Leb. II, 278, 321, N II, 213, 290 f., VIII, 364 f., 367 f., 370, 372, V, 410, 418, 445, 448, 462, 541 f., 553, N III, 257 ff., VII, 305, II, 685 f., 690 f., IV, 370.

Digitized by Google

Wirklichkeit entfremdeten Philosophie« »der Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft« errungen sei. In den »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« hat er das Bild einer in alle Offenbarungen des Absoluten eindringenden, in den positiven Disziplinen objektiv gewordenen Vernunftwissenschaft entworfen. Eine Potenzierung dieser Tendenz, geradezu eine auf Erfahrung und transzendente Tatsächlichkeit abzielende Richtung, eben einen »metaphysischen Empirismus«, stellt endlich Schellings »positive« oder »geschichtliche« Philosophie dar. In umgekehrtem Sinne wurde Schelling ein Beweis für die engen Beziehungen zwischen der metaphysischen Methode und dem neuerwachenden Sinn für die Erforschung des Gegebenen, indem seine geniale Fähigkeit des Nacherlebens geschichtlicher Wirklichkeit schließlich in der Theorie eines spekulativen Erfahrungswissens einen philosophischen Ausdruck suchte[1]).

Als der Höhepunkt dieser ganzen Bewegung muß aber Hegel begriffen werden. Das Bedürfnis nach der Prägung neuer Kulturbegriffe setzt sich bei ihm unmittelbar in eine neue logische Theorie vom Begriff um; und gerade die für seine Weltanschauung am bedeutsamsten gewordene Struktur der Werttotalität, wie sie etwa der »sittliche Organismus« des Staates aufweist, gab das Vorbild für die logische Struktur des Begriffes ab, weshalb er z. B. auch den abstrakten kulturphilosophischen Individualismus auf einen rein logischen Atomismus zurückzuführen vermochte (vgl. S. 68). Reiht er sich so in der rein spekulativen Ausfüllung der von der abstrakten Methode freigelassenen Lücken den übrigen Metaphysikern an, so ragt er doch gleichzeitig weit über sie hinaus, da er sich nicht mit einer Negation der analytischen Logik oder einer bloßen Herabdrückung der Bedeutung des niederen Wissens samt seiner verhängnisvollen Irrationalität begnügt, sondern nun seinerseits das für die Vertreter der intuitiven Metaphysik unlösbar gebliebene Kantische Irrationalitätsproblem mit den Mitteln einer eigenen Philosophie in Angriff nimmt und durch die Schöpfung einer neuen Logik bewältigt. Er befreit dadurch zugleich das spekulative Erfassen der Wertindividualität aus seiner Verschlingung

1) Vgl. Erdmann, Grundriß II, 484.

Digitized by Google

mit der metaphysischen Intuition. Nur wenn man Hegels System so als das Zusammenwirken des Ringens mit der logischen Irrationalität einerseits und der tieferliegenden kulturphilosophischen Triebkräfte andrerseits würdigt, vermag man ihm in seiner unvergleichlichen Mischung von Rationalismus auf der einen, von Tiefe und Gediegenheit des konkreten Wertens auf der anderen Seite gerecht zu werden. Er erscheint dann als das einzige ebenbürtige Gegenbild zu Kant. Denn er verwirft nicht nur die dualistische Logik als unverträglich mit der intuitiven Erfassung der Wertindividualität, sondern unterbaut vielmehr sein antidualistisches Werten des Individuellen durch eine antidualistische Logik, sowie bei Kant umgekehrt die dualistische und formalistische Erkenntnistheorie im Einklange mit dem abstrakten Werten gestanden hat. Auch darin sind beide Denker miteinander zu vergleichen, daß ihr kulturphilosophisches Werten in letzter Linie doch einer gleichsam nur automatischen Uebertragung aus ihrer Erkenntnistheorie verdankt wird. Kants geschichts- und rechtsphilosophischer Rationalismus erwies sich ja als einseitige, aber psychologisch verständliche Folgerung aus gewissen transzendentalen Begriffsverhältnissen. Entsprechend wird Hegels konkreteres Werten nicht gleichzeitig von einem darüberstehenden kritischen Bewußtsein erleuchtet, sondern erfolgt ohne das Aufgebot einer speziell kulturphilosophischen Besinnung und ergibt sich wie von selbst aus einer metaphysischen Logik.

So erhalten wir hier einen Einblick in die zum Teil durch die Sache, zum Teil aber durch die Macht der Problemverschlingung gestifteten gegenseitigen Beziehungen zwischen den logischen Theorien, die unser »erster Teil«, und den Wertungsarten, die unsere »Einleitung« noch ganz gesondert voneinander behandelt hatte.

Die Eigenart von Fichtes Stellung in der klassischen Epoche der deutschen Geschichtsphilosophie beruht nun in methodologischer Hinsicht darauf, daß er zwar auch im Banne der spekulativen Methode gestanden, daneben aber die analytische Logik dennoch nicht aufgegeben hat. (Vgl. auch den 3. Abschnitt des zweiten Teiles.)

Digitized by Google

Seine neue Metaphysik bringt ja nicht einen einfachen Rückfall in den transzendentallogischen Emanatismus von 1794 mit sich, durch den damals auch er (wie später Hegel) die analytische Logik einfach zu ersetzen gedachte. Immerhin mag aber auch an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß die um 1800 erfolgende schroffe Wendung gegen einige prinzipielle Folgerungen aus der analytischen Logik, insbesondere der Rückschlag gegen die Wissenschaftslehre als eine dualistische Reflexionsphilosophie — eine Selbstbeurteilung, die doch in den ersten Jahren ganz undenkbar gewesen wäre — für jeden völlig rätselhaft bleiben muß, der nicht die von uns aufgedeckten grundlegenden Wandlungen, die die Wissenschaftslehre inzwischen durchzumachen hatte, in Rücksicht zieht.

Nachdem jetzt die für kulturphilosophische Zwecke methodisch bedeutsamen Tendenzen auch in der Metaphysik nachgewiesen und damit endlich alle Bedingungen der allgemeinen Erkenntnistheorie beigebracht sind, kann nunmehr verständlich gemacht werden, welche Form der Geschichtsphilosophie auf diesen allgemein philosophischen Grundlagen aufgebaut wurde.

II. Kapitel.

Die geschichtsphilosophische Wertindividualität.

Ueber Fichtes Fortsetzung der Kantschen Geschichtsmetaphysik darf diese Darstellung flüchtig hinweggehen, unserer ganzen Absicht gemäß (s. oben S. 26) und weil dieser Teil seiner Geschichtsphilosophie, in dem man ja seine geschichtsphilosophische Leistung beschlossen glaubte, genügend gewürdigt zu sein scheint. Ein unbestreitbares Verdienst Fichtes besteht hierbei zunächst allerdings darin, daß er die Tendenz der Kantschen Geschichtsphilosophie, in der wir deren »Größe« erblickten, nämlich die Erkenntnis des Wertmoments im Kultur- und Geschichtsbegriff, weiter verfolgt und fruchtbar macht (vgl. oben S. 9). Aber dadurch treten gleichzeitig gerade auch die Gefahren des rein spekulativen Verfahrens besonders scharf bei ihm hervor. Da die Geschichtsphilosophie nicht als logische Spezial-

Digitized by Google

disziplin, sondern als ein den übrigen spekulativen Wissenschaften koordinierter Bestandteil der einen metaphysischen Grundwissenschaft gedacht wird, so muß der Versuch gewagt werden, den »Sinn« der Geschichte als eines Ganzen, den »Weltplan«, in unmittelbarer Anschauung zu umfassen. Diesem Beginnen aber haftet unabtrennlich der Mangel an, daß die konkrete Gesamtheit des Kulturgeschehens in Formeln eingezwängt und zu metaphysischen Abstraktheiten verflüchtigt wird, für die Wertstruktur des Geschichtlichen aber kein eigentliches Verständnis dabei herauskommt.

Wird somit in den folgenden Ausführungen auf den genaueren Ausbau von Fichtes Geschichtsmetaphysik kein großes Gewicht gelegt, so bleibt trotzdem die im vorigen Kapitel charakterisierte metaphysische Methode auch für die von uns versuchte Behandlung von Fichtes Geschichtsphilosophie ein unentbehrliches Orientierungsmittel. Denn sie erscheint doch so sehr als der allgemeine spekulative Rahmen und die bestimmende Grundströmung, daß wir alle Ansätze eines nicht metaphysischen Eindringens in das Wesen des Geschichtlichen immer nur als trotz Metaphysik und durch Metaphysik hindurch sich emporarbeitend richtig werden würdigen können. —

Als die dem Geschichtlichen von vornherein günstige Kehrseite der nachkantischen Spekulation haben wir bereits im allgemeinen die bedeutsame Eigentümlichkeit kennen gelernt, daß in ihr nicht abstrakte und formale Erkenntniswerte, letzte ethische oder religiöse Ideale zu inhaltlichen Uebersinnlichkeiten umgedeutet (vgl. darüber S. 32), sondern Wertindividualitäten metaphysisch hypostasiert werden. Auch Fichtes Kulturphilosophie ist gerade dadurch vor der Einseitigkeit des die Wirklichkeit übersehenden (in doppeltem Sinne!) und überfliegenden Blickes bewahrt worden und hat trotz der daneben hergehenden aprioristischen Tendenz gleichzeitig das Gepräge einer nur am Konkreten sich sättigenden, wenn auch sublimierten Erfahrung und eines unmittelbaren Erlebens zwar ins Transzendente verlegter, aber dennoch inhaltlicher Werte erhalten können. Ohne deshalb die Bedingtheit dieser Vorzüge durch ihre metaphysische Einkleidung

Digitized by Google

vergessen zu wollen, werden wir Fichte einen ungeheuren Fortschritt über Kant darin zugestehen müssen, daß er aus den formelhaften Begriffsnetzen sich gerettet, zum erstenmal den Ton darauf zu legen gewagt hat, daß das Ganze der Geschichte eine einmalige, eigentümliche Entwicklung darstelle[1]). Schon in dieser Ueberführung schematischen Umschreibens in unmittelbareres Empfinden steckt, wie nebenbei bemerkt werden mag, zweifellos — wenn auch noch latent — eine richtige Einsicht auch in die Struktur des Geschichtlichen.

Es läßt sich genau beobachten, daß diese Umsetzung des Inbegriffs der Werte, des Ganzen der Gattungsaufgabe, des »Einen göttlichen Lebens« aus abstrakter Unbestimmtheit oder gestaltloser Verschwommenheit in den Gedanken des über die Generationen sich erstreckenden lebendigen Wertverlaufs stets dann gelingt und ausdrücklich zum Bewußtsein kommt, wenn gerade die einzelnen Individuen als Glieder und Träger dieses Werdens betrachtet werden. An der einzelnen Wertindividualität und durch sie offenbart sich auch das Ganze als Werttotalität; Gesamt- und Gliedindividualität werden mit einem Schlage erleuchtet. Den einzelnen Trägern der Gattungszwecke, den von ihrer höheren Bestimmung »begeisterten Menschen« wird nämlich die Aufgabe zuerteilt, die Welt nach der göttlichen Idee »fortzuentwickeln« und Gottes ewigen Ratschluß »von einer anderen, bis jetzt völlig verborgenen Seite« zu denken, ihn »eine neue Gestalt« in sich gewinnen zu lassen. Daß dem Denker so an der bedeutenden Einzelgestalt auch das Ganze als eine von Individualität zu Individualität schreitende Fortentwicklung aufgeht, ist tief in der Sache begründet. Denn da wir die Vernunfttotalität als ein wahrhaft gefülltes Ganzes irgendwie zu erfassen gar nicht imstande und deshalb nur allzuleicht versucht sind, sie in einer inhaltsleeren Formel zu umschreiben oder in der die Wirklichkeit verkürzenden Perspektive eines Endziels erschauen zu wollen, so müssen wir immer wieder durch die greifbare Fülle des Einzelnen uns zur Erinnerung an des

1) Vgl. Natalie Wipplinger, Der Entwicklungs-Begriff bei Fichte. Freiburger Dissertation, bes. 39 f., 53 ff., 74 ff.

Digitized by Google

Ganzen lebendige Gesamtwirksamkeit zurückführen lassen. Auch bei Fichte wird ja die konkretere Fassung des Entwicklungsgedankens — zwar meist nicht mehr durch tötende Abstraktionsbegriffe, wohl aber — durch den die »unendliche« Veränderlichkeit des »Mannigfaltigen« als bloßen Schein leugnenden starren Eleatismus und Monismus immerwährend bedroht, und nur in beständigem, nie geschlichtetem Streit mit diesem absoluten Akosmismus vermag sich bei ihm der Glaube an ein wahrhaftes ewiges Fortschreiten des »ursprünglichen Lebens« durchzusetzen. Erst vor der lebendigen Auffassung des Kulturverlaufes, in den der »einzelne Auserwählte«, der »göttliche Mensch« eintritt als hervorbringend das »Neue, Unerhörte und vorher nie Dagewesene«, der »wie jede Individualität nur einmal gesetzt sein kann in der Zeit, und in derselben nie wiederholt werden«, schwindet die universalistische Metaphysik zu leerer Bedeutungslosigkeit zusammen. »Jeder ohne Ausnahme, sage ich, erhält seinen ihm ausschließend eigenen, und schlechthin keinem andern Individuum außer ihm also zukommenden Anteil am übersinnlichen Sein, welcher Anteil nun in ihm in alle Ewigkeit fort sich also entwickelt, — erscheinend als ein fortgesetztes Handeln, — wie er schlechthin in keinem andern sich entwickeln kann; — was man kurz den individuellen Charakter seiner höheren Bestimmung nennen könnte.« Mit solcher Würdigung der unvergleichbaren Einmaligkeit des historisch Bedeutsamen geht die konkretere Behauptung Hand in Hand, daß stets die in einzelnen Persönlichkeiten wirksam gewordenen Verkörperungen der Gattungszwecke, daß Religiose, Heroen, Künstler, Wissenschaftler über den Fortgang des Menschengeschlechts entschieden haben[1]).

Wenn nun so das Einzelleben zwar der Erkenntnisgrund des Gesamtlebens werden kann, so ist Fichtes Ansicht doch stets dahin gegangen, daß in letzter Linie der Wertgrund auch für das Einzelne ausschließlich am Ganzen zu suchen sei. Wir haben früher eingesehen, daß die Wertindividualität zur Eingliederung in eine Werttotalität geradezu auffordert (s. S. 18 ff.). Fichte

1) VII, 41, 45 ff., 49, 119, 237, VI, 352, 356, 368 f., 370, 386, 406 f., V, 465, 530 ff., 572, N III, 192; II, 86, 115, 117 ff., VI, 369, V, 445, 458 f., 471 ff., VII, 368, 374, II, 600 ff., 639 ff.

Digitized by Google

geht weiter: nur die in ein Wertganzes sich eingliedernde Individualität hat nach ihm überhaupt Anspruch auf den Rang der Wertindividualität. So wirkt der metaphysische Universalismus in abgeschwächtem Grade als Werttotalismus nach, aber ohne in dieser Gestalt der Individualität des Einzelnen noch gefährlich werden zu können. Denn obgleich diese zwar einen vom Gesamtzweck erst übertragenen Wert erhält, so wird dadurch ihrer Eigentümlichkeit und Unvergleichbarkeit doch um keines Haares Breite Abbruch getan, da sie, wenn auch als Glied, so doch als unersetzliches und unvertauschbares Glied und als einmaliges, individuelles Gebilde in die einmalige Entwicklungslinie fest und sozusagen unverschiebbar eingestellt wird. In praktischer Hinsicht folgt daraus die Aufopferung aller persönlichen Zwecke und die Hingabe des Individuums an die Gattung. Der Einzelne »betrachtet seine individuelle Person selbst als einen Gedanken der Gottheit« oder als »Offenbarung des sittlichen Endzwecks von einer neuen, bis jetzt durchaus unsichtbaren Seite«. Somit erscheint das Individuelle zwar nur als Bruchstück, Durchgangspunkt, Fragment; aber doch als eigenartiges und unverwechselbares Fragment mit einem »eigentümlichen Anteil am übersinnlichen Sein«, als ein Schauplatz göttlichen Lebens, »wie es lediglich in ihm und seiner Individualität sich entwickeln kann und soll«. »Jeder soll das, was schlechthin nur Er soll, und nur Er kann .... nur Er und schlechthin kein anderer; und das, wenn er es nicht tut, in dieser stehenden Gemeinde von Individuen wenigstens gewiß nicht geschieht.« Eine eigenartige Lösung des Individualitätsproblems hat Fichte hier gefunden: das einzige selbständige und in sich vollendete Individuelle ist das ganz Universale, und jedes Einzelgebilde weist über sich hinaus, aber nicht auf ein Allgemeines, das sich in ihm verkörpert und das im Grunde gleichgültig sein müßte gegen seine Einmaligkeit und Einzigkeit, sondern auf ein Ganzes, das mit seiner Individualität die des Gliedes umfängt und bestätigt[1]).

1) VII, 56, VI, 356, 377, 383 f.: »jedes besonderen Individuums Leben ein besonderes, ihm allein zukommendes und von ihm allein gefordertes Resultat«,

Digitized by Google

Der tiefste Punkt des Eindringens in das Problem des Individuellen kann sich uns aber erst erschließen, wenn wir aufdecken, wie Fichte bereits eine Versöhnung der widerstrebenden Richtungen des Akosmismus und Individualismus anzubahnen, ein spekulatives Verbindungsglied zwischen ihnen aufzufinden vermochte. Der letzte tiefsinnige Hemmungsgrund, aus dem heraus er nur zögernd und widerwillig, unter stetem Ringen mit entgegengesetzten Antrieben, den Wert in die Individualität eingehen und sich von ihr durchdringen läßt, beruht auf der richtigen Ueberlegung, daß in der Individualität bloß als solcher, d. h. lediglich in der empirischen Unterschiedenheit des Einzeldings von allen anderen, in dem brutalen Gerade-So-Sein nicht die geringste Legitimation einer Wertung anzutreffen sei. Soll trotzdem das Individuelle nicht bloß den gleichgültigen Schauplatz, sondern den wesentlichen Grund des in ihm verkörperten Wertes abgeben, so muß doch in gewissem Sinn erst einmal über die bloße Individualität hinausgegangen und innerhalb ihrer zwischen Wertzufälligem und Wertwesentlichem unterschieden werden, zwischen dem, was die Hülle oder das bloße Substrat und dem, was den Kern oder den ewig gültigen, aber gleichfalls individuellen Bestandteil repräsentiert, im Verhältnis zu dem dann das Uebrige an der Individualität als vergänglicher Erdenrest erscheint. Bloße Individualität als gemeinsame Struktur alles Wirklichen steht ja in der Tat der besonderen Auszeichnung durch den Wert noch als »zufällig« gegenüber. Nicht einen Individualismus, nein, einen Fanatismus des Wertens würde predigen, wer leugnen wollte, daß die Individualität als solche eine unterhalb des Wertes gelegene Sphäre bedeutet. Für diese Region, aber auch nur für sie, behält denn auch der akosmistische Universalismus das letzte Wort mit seiner Behauptung, daß alles Individuelle gleich und gleichmäßig nichtig ist. Es gibt nur Bestimmtheit überhaupt, nicht besondere Bestimmtheit! — so wird vom Wertungsstandpunkt aus die auch jetzt nicht fallen gelassene rein logische These (vgl. oben S. 171 f.) geradezu umgekehrt. Die Spaltung des Individualitätsbegriffes, die Scheidung in eine in-

386, 393 f., 406 f., II, 663 ff., z. B.: »die Entstehung eines Individuums ist ein besonderes und durchaus bestimmtes Dekret des sittlichen Gesetzes überhaupt.«

Digitized by Google

dividuell-vergängliche und in eine darauf ruhende individuell-ewiggültige Schicht, mit der daraus erklärbaren Verträglichkeit von Akosmismus und Individualismus des Wertens, diese, wie es scheint, in ihrer Bedeutung noch nicht genügend gewürdigte Leistung Fichtes gibt den tiefsten Aufschluß über die Fassung des Individualitätsproblems in der ganzen metaphysischen Epoche der Fichteschen Philosophie. »Jedes Individuum erhält nun eine doppelte Bedeutung. Es ist teils ein Empirisches, Darstellung der leeren Form eines Sehens. Insofern ist es allen übrigen schlechthin gleich .... teils ist es etwas an sich, ein Glied der Gemeinde .... Soviel aber ist klar, daß, da diese Gemeinde ein aus solchen Individuen zusammengesetztes organisches Ganzes ist, jedes Individuum seinen Anteil an jenem Sein und Leben der Gemeine haben werde, worin schlechthin kein anderes ihm gleich ist«. Das überempirische Element unseres individuellen Wesens wird nun gemäß der vorher geschilderten Grundanschauung stets als eingeordnetes Glied in einem umfassenden Wertzusammenhang gedacht; es soll also aus dem bloß Empirischen eine Welt von übersinnlichen Individualitäten herausragen, die, nur an einzelnen Punkten die breite Masse der sinnlichen Individualität berührend, im übrigen nach eigenen Gesetzen ein von der Zufälligkeit ihres empirischen Erscheinens unbeeinflußtes Dasein führt. Mit der Klarlegung dieses Gedankens hat Fichte an einer klassischen Stelle zugleich eine Auseinandersetzung mit den Romantikern verbunden und dabei in höchst prägnanter Form neben seinen individualitätszerstörenden Monismus die neue spekulative Wertung des Individuellen gestellt. Denen, die sich durch das »Stichwort von Individualität« blenden lassen, sei entgangen, »daß wir unter Individualität lediglich die persönlich sinnliche Existenz des Individuums verstehen, wie denn das Wort allerdings nur dies bedeutet; keineswegs aber leugnen, sondern vielmehr ausdrücklich erinnern und einschärfen, daß die Eine ewige Idee in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige; und dieses zwar ganz unabhängig von der sinnlichen Natur, durch sich selber und ihre eigene

Digitized by Google

Gesetzgebung, mithin keineswegs bestimmt durch die sinnliche Individualität, sondern diese vernichtend und rein aus sich bestimmend die ideale Individualität, oder, wie es richtiger heißt, die Originalität«[1]).

Mit diesem Begriff der Originalität beginnt — ins Leben gerufen durch die neuen kulturphilosophischen Probleme! — eine zweite Welle des Wertungsindividualismus, nachdem die ersten Ansätze eines intelligiblen Individualismus des »Lebens« um 1800 von der absolutistischen Metaphysik rasch im Keime erstickt worden waren. Das Unterscheidende von dem abstrakten Universalismus der früheren Zeit, wie von dem starren ontologischen Eleatismus der metaphysischen Epoche besteht in einer grundsätzlich neuen Art, im Individuellen den empirischen und den überempirischen Faktor zu sondern. Die alte Verschlingung von empirisch und individuell, von überempirisch und allgemein wird nämlich durch den mühsam herausgearbeiteten Gedanken der überempirischen Individualität vollständig zersört. Aller Wert ruhte nach der früheren Anschauung in der unindividualisierten allgemeinen Vernunft, deren konkrete Realisation im empirischen Ich ebenso wie die Spezifikation jedes Allgemeinbegriffes zwar als unerläßlich galt, wobei jedoch in der Einzelheit des Verwirklichungsfalles lediglich der gleichgültige Inhaltsüberschuß über das Allgemeine erblickt wurde[2]). Daraus ergab sich dann auch jener abstrakte oder atomistische Individualismus, von dem unsere »Einleitung« bereits gezeigt hat, daß er mit einem abstrakten Universalismus zusammenfällt (S. 21). Auch nach der späteren Ansicht soll zwar das »Zufällige« oder unwesentlich Individuelle an der Individualität einem über ihm stehenden Wert bis zu seiner eigenen Vernichtung sich aufopfern, aber diese höhere Bestimmung, der es dient, wird jetzt als ein wesentlich Individuelles in

1) II, 86, 115, 117 ff., 600 ff., 639 ff., VII, 69, 110, VI, 386, 389, V, 530 f., N III, 65. Durch diese Spaltung des Individualitätsbegriffs wird, wie in einer ausführlichen Darstellung zu zeigen sein würde, auch Fichtes Unsterblichkeitslehre verständlich.

2) IV, 141, 231, 254, vgl. N III, 121.

Digitized by Google

das Individuum selbst verlegt. Dadurch geht zugleich die »atomistische« Beziehungslosigkeit und Unverbundenheit der Individuen in eine feste Gliederung innerhalb des sich entwickelnden Vernunftorganismus über. Wir stoßen hier auf eine von der früheren »Sittenlehre« ihrer Struktur nach völlig abweichende Gedankenschicht in Fichtes Moralphilosophie, insofern jetzt eine ethische Norm denkbar wird, die nicht mehr ausschließlich in einem Inbegriff von abstrakten Vernunftwerten, sondern vielmehr in einem über die sinnliche Individualität sich heraushebenden Kosmos von Wertindividualitäten ihren Ausdruck findet. In dieser ethischen Beleuchtung geschichtsphilosophischer Probleme erkennt man leicht ein Wiederaufleben jener bereits um 1798 zuerst auftauchenden Idee einer intelligiblen Ordnung, in der der Einzelne eine bestimmte Stelle einnimmt. Nur wer ausschließlich die ältere Epoche der Wissenschaftslehre berücksichtigt, kann deshalb meinen, Fichte habe niemals das »Pathos des Allgemeinen« überwunden[1]).

Freilich darf auch diese spätere Lösung des Individualitätsproblems keineswegs etwa mit dem Individualismus Schleiermachers und der Romantiker verwechselt werden. Was Schleiermacher unter »Eigentümlichkeit des Einzelwesens«, Schlegel unter »Genialität«, Novalis unter »heiliger Eigentümlichkeit« versteht, das stellt eine Wertindividualität dar, in die das wertende Bewußtsein analog dem ästhetischen Verhalten wie in eine abgeschlossene Welt sich versenken darf. Gerade diese selbstgenügsame Isoliertheit schließt Fichtes Begriff der Originalität aus, indem er die Eingliederung in eine Totalität fordert. Schleiermachers ethisch-individualistischer Imperativ lautet: bilde dich zu einem eigentümlichen Ganzen! Fichtes gleichfalls individualistische Forderung dagegen nur: werde eigentümliches (unersetzliches) Glied eines Ganzen[2])!

1) So für 1798 mit Recht Dilthey, Leben Schleiermachers I, 342 ff. Als übereinstimmend mit der Auffassung des Textes besonders hervorzuheben Tempel, Fichtes Stellung zur Kunst (Straßburger Dissertation), z. B. 54 ff., 91 ff., 101 ff., 129 ff. Hier wird bereits an einigen Stellen der in Fichtes Philosophie sich vollziehende Umschwung des Wertens, insbesondere die Lehre von der idealen Persönlichkeit, vorzüglich erörtert.

2) Auch diesen Imperativ kennt selbstverständlich Schleiermacher.

Digitized by Google

Für ethische und ästhetische Zwecke mag dieser Individualismus sich als unzulänglich herausstellen. Aber vielleicht trifft er genau das letzte Geheimnis gerade der historischen Beurteilung, die darin ihr Wesen hat, daß bei der unmittelbaren Wertung des Individuellen in seiner nur ihm angehörenden Individualität dennoch das Einzelne seinen Wert lediglich seiner Stellung in einem Ganzen der Wertentwicklung verdankt[1]). So steht Fichtes geschichtsphilosophischer Individualismus in der Mitte zwischen dem abstrakten Atomismus der gesamten Aufklärungsphilosophie und dem absoluten Individualismus Schleiermachers und anderer Ethiker des 19. Jahrhunderts[2]).

Dieser wertungsindividualistische Fortschritt Fichtes über den Rationalismus des 18. Jahrhunderts und Kants wird, wie bereits hervorgehoben, durch das Hineinragen der Metaphysik zwar nicht vernichtet, wohl aber ungemein erschwert. Denn infolge der Hypostasierung der übersinnlichen Eigentümlichkeit zu einem von der irdischen Welt abgeschiedenen Dasein dringt der Wert bloß bis zur Individualität, aber nicht bis zur empirischen Individualität oder bis zur empirischen Wirklichkeit herab. Sinnliche und ideale Individualität stehen sich wie zwei Welten gegenüber, so daß, trotz der Individualisierung des Wertes, aus der Region des unmittelbar Erlebbaren, des »Lebens«, wie es vor 1800 hieß, aller Wert wieder herausgesogen wird und

1) Zum Verständnis dieser Charakterisierung des geschichtsphilosophischen Wertens muß bemerkt werden, daß die für die obige Darstellung ebenso wie für unsere »Einleitung« maßgebend gewordenen methodologischen Voraussetzungen in dieser Schärfe erst in den neueren — von Rickert unternommenen — geschichtsphilosophischen Untersuchungen anzutreffen sind. In ihnen wird durch kritisch-methodologische Forschung das Ergebnis gewonnen, daß die historische Begriffsbildung in der Beziehung der durch ihre Einzigkeit bedeutsamen Individualität auf allgemeingültige Werte und in der gleichzeitigen Einordnung der einzelnen Wirklichkeit in konkret-»allgemeine« Entwicklungs-Zusammenhänge besteht; vgl. auch S. 17, Anm. 1, S. 20, Anm. 1 und Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Kapitel, besonders II—V.

2) Schleiermacher WW, 3. Abt., I, 366 f., Erdmann, Spekulation I, 699. Den geschichtsphilosophischen »Individualismus«, der in einen konkreten Universalismus umschlägt, vertritt — nur in unendlich feinerer Ausgestaltung, allerdings mit gleichzeitiger Unterwühlung durch eine emanatistische Logik — auch Hegel.

Digitized by Google

Wert und Wirklichkeit auseinanderfallen. In den letzten Jahren jedoch, etwa seit 1810, bemerken wir beachtenswerte Versuche, die Kluft zwischen den beiden Welten zu überbrücken und die unmittelbare Wirklichkeit als Verwirklichung von Werten zu verstehen. Die empirische Individualität erhält geradezu die Aufgabe, die Wertindividualität aus der transzendenten Region in die »Sichtbarkeit« des zeitlichen Daseins überzuführen; die »Individuen-Welt« soll die »absolute Vereinigung und das wahre Mittelglied der beiden Welten, der unsichtbaren und der sichtbaren«, darstellen. Der daraus folgende praktische Imperativ, die Wirklichkeit nach den »Gesichten« der übersinnlichen Welt zu gestalten, darf wiederum keineswegs mit der älteren Anschauung verwechselt werden, nach der das empirische Ich das abstrakte überempirische Ich in sich zur Herrschaft zu bringen hat, sondern er bedeutet, daß in der sinnlichen Partikularität die ideale Individualität herausgebildet werden solle. Dadurch wird aber der Kosmos der Werte in eine so eindeutige und unverschiebbare Beziehung zur Region der empirischen Individualitäten gebracht, wie sie früher ganz undenkbar war. In den allerletzten Schriften beginnt denn auch eine neue, durch den Tod schnell beendete Phase in der rein spekulativen Behandlung des Individualitätsproblems, und Fichte hat es zu wiederholten Malen ausdrücklich zugestanden, daß gerade zur Lösung dieser Aufgabe die bisherigen Prinzipien noch nicht ausreichten[1]).

III. Kapitel.

Die Geschichtsmethodologie und die Irrationalität.

Erscheint somit nach den letzten Ausführungen die geradezu eine neue Epoche des Philosophierens einleitende Individualisierung des Wertes vor dem überschauenden Blick schließlich als die notwendige Vorbedingung der Versöhnung von Wert und Wirklichkeit, so wird schon dadurch von vornherein begreiflich, daß in der Entwick-

1) II, 660 ff., 665, 669, N III, 160—194, VII, 593 ff., N III, 302 ff., 330, 341, IV, Vorr. XIX.

Digitized by Google

lung der Fichteschen Kulturphilosophie, von den »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« an, sich mit der beginnenden Wertdurchtränkung der Wirklichkeit die Geburt der historischen Weltanschauung in der Spekulation vorbereitet.

Aber diese gesteigerte Schätzung der empirischen »Faktizität« müssen wir nunmehr in ihrer von dem Beginn einer neuen Wertungsart zunächst unabhängigen rein methodischen Bedeutung zu würdigen suchen. Sie hat nämlich eine in den tiefsten Prinzipien gelegene Aenderung dadurch nach sich gezogen, daß durch sie zum zweiten Mal das Individuelle gerade im Sinne des bloß Faktischen, d. h. in seinem empirischen Gerade-So-Sein, in seiner unbegreiflichen Bestimmtheit und Begrenztheit, ganz ausdrücklich in den Kreis der Spekulation rückt. Mit dieser Wendung erhalten nun, wie sich zeigen läßt, zugleich die nur durch die analytische Logik und das bloße »Reflektiersystem« ausdrückbaren rein logischen Qualitäten an der Wirklichkeit von Neuem eine erhöhte Bedeutung. Das beginnende Zusammenrücken von Wert und Wirklichkeit im historischen Material erzwingt für die geschichtsphilosophische Beurteilung ein Zusammengehen der Wertung wie der spekulativen Methode mit der analytischen Logik. Was bei Kant als Kulturbegriff des Geschichtlichen und logischer Begriff des »Historischen« unversöhnbar auseinanderfiel (vgl. S. 14), schließt sich bei Fichte bereits zu einer beginnenden Kultur-Logik zusammen. Es wird somit zu zeigen sein, wie bei ihm sich die Erkenntnis der Möglichkeit, ja der Notwendigkeit einer Ausdehnung der analytisch-logischen Charakterisierung auf Wertgebilde anbahnt. Dadurch büßen einerseits die spekulative Methode und die transzendente Geschichtsphilosophie ihre Alleinherrschaft ein, indem die Irrationalität des Empirischen als unerläßliches Element im Gesamtbegriff des Geschichtlichen anerkannt, die Wertindividualität also aus ihrer metaphysischen Unzugänglichkeit gleichsam bis in die empirische Region hinabgezogen wird. Andrerseits aber befreit sich durch diese vornehme Gemeinschaft die analytisch-logische Charakterisierung selbst und im Gefolge davon

Digitized by Google

das also Charakterisierbare, nämlich das bloß Faktische, aus einer rationalistischen Entwertung, indem es seinerseits zur Höhe der Wertindividualität emporrückt. Erst durch diese gegenseitige Durchdringung kann der Geschichtshaß des aufklärerischen Radikalismus in der Tiefe der Spekulation überwunden werden. Diese Aufrechterhaltung des Irrationalitätsgedankens erscheint um so bedeutungsvoller, wenn man bedenkt, wie stark ihm doch die intuitiv-spekulative Strömung der neuen Metaphysik entgegenarbeitet (vgl. S. 194 ff.).

Gerade in dieser Vereinigung von Wertindividualisierung und logischer Besinnung dürfte die unterscheidende Eigenart von Fichtes Stellung in der Entwicklung der deutschen Geschichtsphilosophie zu suchen sein (vgl. die Einleitung u. S. 202 f.), während der Umschwung des Wertens, für sich genommen, mehr von den Persönlichkeiten Schleiermachers und Hegels getragen wird. Durch das Hinzutreten formallogischer Ueberlegungen nämlich strebt Fichte zugleich erfolgreich über die unkritische Naivität des intuitiv-spekulativen Verfahrens hinaus und krönt das Verdienst eines richtig gefühlten Bedürfnisses durch den streng systematisch wohl noch höher stehenden Vorzug einer kritischen Reflexion. Bei ihm beginnt die einseitige Verachtung, die der Kritizismus von seiten der intuitiven Metaphysik zu erdulden hatte, der Einsicht in den unersetzlichen und unüberholbaren Wert erkenntnistheoretischer und logisch-methodologischer Analyse wieder Platz zu machen. Dadurch, daß sich vor dem jetzigen Gesamtüberblick eine so hohe methodische Bedeutung der analytischen Transzendentalphilosophie von Neuem herausstellt und die Spekulation über das Irrationalitätsproblem nicht nur einen Beitrag zur transzendentalen Logik und ein unvermißbares Glied für das Verständnis von Fichtes philosophischer Entwicklung liefert (vgl. S. 203), sondern auch in dem ganzen geschichtsphilosophischen Gedankenbau ersichtlich eine hervorragende Funktion erfüllt, erhält unsere ausführliche Behandlung der analytischen Tendenz innerhalb der Wissenschaftslehre (im »zweiten Teil«) eine abschließende Rechtfertigung (vgl. auch S. 192).

Digitized by Google

Hat einmal die logische Besinnung im geschichtsphilosophischen Denken wieder eine höhere Stellung eingenommen, so muß sich mit ihr allmählich auch die bewußte Erforschung der logischen Struktur des Geschichtlichen verbinden. Während im übrigen die Kulturphilosophie des deutschen Idealismus es meist nur bis zu einer aus der Gesamtspekulation automatisch hervorgehenden Anwendung verschiedener Wertungsarten gebracht hat (vgl. S. 24 u. 202), wird bei Fichte das Werten immer mehr in eine bewußte Strukturforschung hineingezogen. Nachdem die Wertung sich einmal bis dahin entwickelt hatte, daß von ihr offenbar die Sphäre des rein Empirischen mitergriffen wurde, mußten zum mindesten Elemente in der Struktur derartig gewerteter Gebilde deutlich hervorleuchten, und es konnte nicht ausbleiben, daß die Anwendbarkeit der analytischen Logik auf sie irgendwie auch eine bewußte Durchdringung ihrer Wertstruktur nach sich zog.

Um den mit den »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« beginnenden Prozeß des gegenseitigen Sich-Suchens, -Annäherns und -Findens von Wert und Strukturlogik anschaulich zu machen, kann man von jedem der beiden Extreme — von der unreflektierten Wertung, wie von der nicht wertenden Logik — ausgehen und dann zeigen, wie das eine stufenweise mit dem anderen verschmilzt und reichere Synthesen daraus hervorgehen. —

Es soll nun zunächst der eine Teilprozeß verfolgt, also untersucht werden, welche Momente auf seiten der Wertung für die Klarheit logischer Charakterisierung günstig waren.

Zweifellos steckt schon in der bloßen Herausarbeitung des Werttotalität und Wertindividualität miteinander verknüpfenden Gedankens der einmaligen Entwicklung implizite eine Ueberwindung des Kantschen Rationalismus, in der bloßen Herausarbeitung des Begriffs der Originalität aber bereits sogar ein Minimum von bewußter Einsicht in die Struktur. Fichte ist jedoch über diese bloße Vollziehung des Wertungsumschwunges noch erheblich hinausgegangen durch eine ausdrückliche und wohlüberlegte methodische Ablehnung des Kantschen und seines eigenen früheren Wertungsuniversalismus. Ganz abweichend von

Digitized by Google

der sonstigen Manier der intuitiven Metaphysik hat er dabei die Berechtigung der moralphilosophischen Analyse und der transzendentalen Konstruktion einer »Form der Moralität« oder eines ethischen »Abstraktionsbegriffes« anerkannt. Er verwirft also nicht das analytische Verfahren als solches, sondern mit bewußter Würdigung seiner methodisch begrenzten Zulässigkeit hält er es nur für unzulänglich und ergänzungsbedürftig. Lediglich dagegen erhebt er Widerspruch, daß die »gewöhnliche Sittenlehre« bei der Herauslösung einer »bloß formalen Gesetzmäßigkeit« als bei ihrem Höchsten und Einzigen stehen bleibe. Schon in der »Sittenlehre« von 1798 hatte er vor der Einseitigkeit einer »bloß formalen und leeren« Moralphilosophie gewarnt (vgl. oben S. 154), war aber damals mit seiner Forderung, in der empirischen Individualität die konkrete Verwirklichung der abstrakten Vernunft darzustellen, immer noch im »Pathos des Allgemeinen« stecken geblieben. Jetzt dagegen mündet überall die bewußte Ablehnung des abstrakten Formalismus in die dadurch gleichfalls bewußte Entgegenhaltung der Wertindividualität. Insbesondere bedeutet die bekannte Unterscheidung von »niederer« und »höherer Moralität« in der »Anweisung zum seligen Leben« die Entgegensetzung zweier Arten von Wertstruktur. Die mächtige Sehnsucht, die der ganzen philosophischen Bewegung jener Zeit das Gepräge gibt, nach einer Befreiung aus dem Bann des allen Kulturinhalt zu kahler Abstraktheit unerträglich verdünnenden Rationalismus findet in der Gegenüberstellung der bloßen »Form der Idee« und der »qualitativen und realen Idee selber« einen trotz seiner Unbeholfenheit unverkennbaren Ausdruck. Bricht hierbei vor allem das Verlangen nach der Aufstellung inhaltlicher, objektiv gewordener Ideale, eines »Heiligen, Guten, Schönen« durch, so wird an anderen Stellen die »dem Zeitalter so gut als ganz verborgene« Weltansicht der »höheren Moralität« ausdrücklich der Fähigkeit gleichgesetzt, in den einzelnen persönlichen Trägern der höchsten Werte »Genialität«, d. h. das unmittelbare Walten »derjenigen Gestalt« zu verehren, »welche das göttliche Wesen in unserer Individualität angenommen«. Nach dieser neuen Weltanschauung erhält die Form die Bedeutung einer bloßen Teilfunktion und erscheint als ein »lediglich das

Digitized by Google

Vorhandene ordnender« Regulator, während das ihr entgegengesetzte Wertprinzip als ein »das Neue und schlechthin nicht Vorhandene erschaffendes« und in der Sphäre der Sinnlichkeit »herausarbeitendes« Gesetz charakterisiert wird. Hierbei werden die Rollen von Form und Inhalt gegen früher geradezu vertauscht; denn nach der älteren Auffassung galt die reine Form als der Endzweck aller individuellen Inhalte, während sie jetzt, als lediglich »negativ« und als technische Vorbereitung betrachtet, zum bloßen »Mittel« und zur Begleiterscheinung einer inhaltlich wertvollen Gestaltung des menschlichen Gattungslebens herabsinkt, die uns in ruhiger Anschaulichkeit als zu verwirklichendes »Bild einer sittlichen Ordnung« vorschweben soll. Fortan gelten die formalen Werte als künstlich isolierte Teilerscheinungen einer Totalität, als ein erst nach abstraktiver Zerlegung aus der allein lebendigen Wertfülle herausholbares Gerippe. Dadurch erreicht Fichte bereits ein ungemein feines Eindringen in die Strukturverhältnisse jener den verschiedenen Betrachtungsweisen entsprechenden Wertfaktoren, die im gewerteten Objekt realiter ineinandergreifen, die jedoch von den beiden komprädikablen Wertungsarten (s. S. 17) nach ihrer sachlichen Bedeutung auseinandergehalten werden[1]).

Es ließe sich im einzelnen zeigen, wie dem »qualitativ« Wertvollen, dem Konkreten und fest Begrenzten eine immer stärkere Beachtung zuteil wird, die schließlich in der bewußten Kennzeichnung der Struktur durch den Irrationalitätsbegriff gipfelt; allein der weitere Nachweis der gegenseitigen Durchdringung von Wert und Logik soll hier abgebrochen und erst in einem späteren Zusammenhange, nämlich bei der Darstellung des umgekehrt, also von der Irrationalität zur Wertung fortschreitenden Prozesses, fortgesetzt werden. Statt dessen sei an dieser Stelle die allgemeine Bemerkung eingeschoben, daß der ganze Umschwung im Werten, insbesondere das neue Verständnis für das Begrenzte und Anschauliche, für das vom Werte Gesättigte, ohne Frage durch den Einfluß ästhetischer Strömungen bedeutend gefördert

1) VII, 55 ff., 233 f., 243 f., VI, 367 ff., V, 466 f., 469 f., 516, 523 f., 526 f., 532 ff., VII, 291 f., N III, 25 ff., 68 ff., IV, 561 f.

Digitized by Google

wurde[1]). Man darf sich aber dadurch nicht zu einer Ueberschätzung der ästhetischen Richtung bei Fichte verleiten lassen. Wenn auch die Begriffe »Kunst«, »Künstler« und »Genialität« bei ihm zuweilen eine hohe Rolle zu spielen scheinen, und wenn auch die für einen Anhänger Kants so naheliegende Verschlingung der Wertindividualität mit der Eigenart gerade des ästhetischen Verhaltens (vgl. S. 153) vielleicht nicht völlig vermieden wird, so kann doch keine Rede davon sein, daß die neue Wertungsart, die sich in seiner mit geschichtsphilosophischen und politischen Idealen immer inniger verschmelzenden »höheren Moralität« verkörpert, das besondere Gepräge eines »ästhetischen Idealismus« verrät[2]). Von jener Aesthetisierung aller Kulturinhalte, die das Zeitalter der Romantik auszeichnet, war Fichte vielmehr stets weit entfernt. Das Hinausstreben über den jede Wertindividualität negierenden Kantschen Dualismus zwar ist ihm mit allen Vertretern einer ästhetisierenden Philosophie gemeinsam; allein gerade die charakteristische Eigentümlichkeit der ästhetischen Beurteilung, die wertvolle Einzelgestalt als in sich vollendete Welt und als in ihrer Isoliertheit exemplarische Verwirklichung der Vernunft zu verstehen[3]), wird nicht weniger als durch den Kantschen Formalismus durch Fichtes Verfahren, das Einzelne als bloß dienendes Glied in die Totalität einer Entwicklung hineinzureißen, erbarmungslos zerstört (vgl. oben S. 211 f.). Der spezifisch geschichtsphilosophische Individualismus oder das eingliedernde Werten ist für ihn so sehr das einzig Ausschlaggebende geworden, daß die ästhetische Charakterisierung überall, wo sie vorkommt, nicht sowohl als Mittel eine relativ hohe Bedeutung erlangt, als vielmehr zu einem untergeordneten Faktor herabgedrückt wird; selbst die »Vernunftkunst« des ethischen Endzustandes bedeutet im Grunde genommen bloße Kunstfertigkeit, ein technisch-

1) S. Windelband, Gesch. d. neuer. Phil. II, 287 f., Gesch. d. Phil. 494 f., Tempel, Fichtes Stellung zur Kunst.

2) Daß vielmehr gerade eine Abschwächung der ästhetischen Richtung eintritt, bemerkt mit Recht Hensel, Carlyle 149, vgl. auch 136.

3) Dieser Unterschied der ästhetischen Wertung von jeder Eingliederung in Zusammenhänge wird am eingehendsten behandelt und am schärfsten herausgearbeitet von Cohn, Allgemeine Aesthetik 23 ff., 241 ff., vgl. bes. noch Münsterberg, Grdz. d. Psychol. I, 121 ff., 145 ff.

Digitized by Google

sches Mittel — nicht viel anders als das »ordnende« Gesetz! — zur Verwirklichung von Zwecken, die dann grundsätzlich jenseits aller ästhetischen Wertung liegen, nämlich um die Menschheit »zum getroffenen Abbilde, Abdrucke und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens« zu machen. Mit dieser Auffassung stimmt denn auch die niedrige Stellung, die dem Aesthetischen in der Stufenleiter der Werte ausdrücklich zugewiesen wird, auf das Genaueste überein. Fichte unterscheidet sich gerade dadurch nicht nur von den übrigen Romantikern, sondern auch von Denkern wie Schelling und Schleiermacher, daß bei ihm das Aesthetische den Zutritt in das Innerste und Heiligste des absoluten Wertes nicht zu erlangen vermag[1]). —

Wir wenden uns nunmehr der Darstellung des umgekehrt verlaufenden Prozesses zu, der von der bewußten logischen Charakterisierung und Irrationalitätsbetrachtung allmählich zu einer Logik der Wertstruktur führt.

Die »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« bezeichnen das Anfangsstadium auch dieser Entwicklung, den dem Kantschen Rationalismus am meisten angenäherten Tiefstand der Geschichtslogik. Hier wirkt die alte Leibniz-Wolffsche und Kantsche Assoziation des »Historischen« mit dem bloß Empirischen oder Faktischen noch so stark nach, daß der Stoff des Geschichtlichen ohne weiteres dem in der Vernunftwissenschaft oder »genetischen Evidenz« unauflöslichen Rest gleichgesetzt wird, wie denn dem Begriff »historisch« bei Fichte fast stets eine verächtliche Nebenbedeutung anhaftet. Der Philosoph hat aus dem Gesamtverlauf der Kulturentwicklung den vernünftigen oder »apriorischen« Bestandteil herauszuheben und ihn in der abstrakten Formel des durch die »fünf Zeitalter« hindurchgehenden Weltplans zu fixieren. Alle einzelnen an Ort, Zeit und »besondere Umstände« gebundenen Gestaltungen dagegen, die der Weltplan

1) S. z. B. VII, 58, V, 526 f.: Schönheit als »niedrigste Form der Idee«. Dieses grundsätzliche Losgelöstsein des höchsten Wertes von aller ästhetischen Wertbarkeit bei Fichte verkennt Windelband, wenn er (Gesch. d. Phil. 495) von der »Vernunftkunst« meint: »Es ist das Ideal der »schönen Seele« auf Politik und Geschichte übertragen«. Ganz einseitig versucht Tempel, a. a. O., jede bei Fichte auftauchende Wertung des Konkreten und Individuellen ins Aesthetisierende umzudeuten.

Digitized by Google

bei seinem wirklichen Hervortreten annimmt, gehen aus seinem Begriff keineswegs hervor: »sie sind das in ihm Unbegriffene, und da er der einzige Begriff dafür ist, das überhaupt Unbegriffene, und hier tritt ein die reine Empirie der Geschichte, ihr aposteriori: die eigentliche Geschichte in ihrer Form«. In der unbegreiflichen Einzelheit des Geschehens aber vermag der Philosoph lediglich »Hemmungen und Störungen« des Absoluten, die Endlichkeit und »Beschränktheit« des menschlichen Lebens zu erblicken. Darin zeigt sich jene echt rationalistische, die Begreiflichkeit zur einzigen und absoluten Norm erhebende Betrachtungsweise, die früher (1797) auch Schelling zu dem Ausspruch verleitet hatte, daß wir Geschichte haben, sei ein Werk unserer Beschränktheit. Ganz folgerichtig muß bei dieser Anschauung das Reich der irrationalen Tatsachen dem »empirischen Historiker«, dem »Sammler der bloßen Fakten« preisgegeben werden; Vernunftwissenschaft und Annalistik fallen wie bei Kant (vgl. S. 15) völlig auseinander, da ihre Objekte, »das Allgemeine, Absolute und ewig sich Gleichbleibende« auf der einen, »die stets veränderliche und wandelbare Sphäre« auf der andern Seite, sich ganz beziehungslos gegenüberstehen und wie zwei Welten voneinander geschieden sind[1]).

Merkwürdigerweise ist stets übersehen worden, daß sich bereits in den »Grundzügen« neben dieser einen Tendenz eine andere geschichtsphilosophische Richtung ankündigt, die mit jener nicht ganz in Einklang gebracht werden kann. Die Abweichung läßt sich vorläufig dahin angeben, daß die Aufgabe der Vernunftwissenschaft keineswegs in der Konstruktion des Weltplanes beschlossen sein soll, vielmehr gefordert wird, daß eine eingehende logische Analyse der »allgemeinen Bedingungen des empirischen Daseins« als des Materials der geschichtlichen Darstellung hinzuzutreten habe. Schon allein durch diese Beziehung zur positiven Wissenschaft

1) S. bes. VII, 139 ff.; Lichtstrahlen aus Fichtes Werken (hrsg. v. Eduard Fichte) 81; VI, 363 ff., Schelling, WW 1. Abt. I, 461 ff.; über den Gebrauch des Terminus »historisch« s. z. B. N III, 122, V, 337, III, 391, II, 404, 411, VII, 23, 30, 32, 84, 124, VI, 392, 401, 403, V, 404, 419 f., 508, 568, 573, VII, 286, 332, 339, II, 647/8, VIII, 362, N II, 93, IV, 397, 484.

Digitized by Google

wird zum Mindesten die völlige Unbekümmertheit der reinen Spekulation um alles Empirische beseitigt. Die logische Untersuchung darüber, welche Bewandtnis es mit dem Irrationalitätscharakter des Empirischen habe, wird ausdrücklich dem Philosophen selbst zugewiesen. So vermag das »Historische« (in diesem empirischen Sinne), viel stärker als es bei Kant und der Aufklärung möglich gewesen war, in den Blickpunkt der Philosophie zu rücken. Wie wenig es vor dem Forum der Spekulation einfach abgewiesen, wie sehr es wenigstens einer genauen logischen Erforschung würdig erachtet werden soll, zeigt sich denn auch sofort darin, daß zur Charakterisierung des Geschichtlichen jetzt eine fein ausgearbeitete Theorie der Irrationalität in Anwendung kommt. Die zum Nachweis dessen erforderliche Vorarbeit wurde von uns durch die Darstellung des rein erkenntnistheoretisch gefaßten Irrationalitätsproblems in der metaphysischen Phase bereits an einer früheren Stelle geleistet (im zweiten Teil, Abschn. 3); sie braucht jetzt nur durch den im Folgenden sich immer mehr bestätigenden Hinweis darauf ergänzt zu werden, daß seit dem Beginn der kulturphilosophischen Spekulationen der Irrationalitätsgedanke ganz in den Dienst der Logik des »Historischen« tritt.

Mit dem Sturz des zeitlosen Seins oder des göttlichen Lebens in das irdische Dasein oder das »fortfließende Zeitleben« verbindet sich, wie in den »Grundzügen« ausgeführt wird, »Unendlichkeit« und Irrationalität für das Wissen. Die das Beharrliche und periodisch Wiederkehrende des Daseins ermittelnde Empirie heißt Physik, die auf die Erfüllung der Zeitreihe gerichtete Wissenschaft Geschichte. Mit dieser Festlegung vollzieht sich die nächste und elementarste Aufgabe des Philosophen, nämlich die Auffindung des transzendentalen Ortes für den Begriff des Geschichtlichen[1]). Während nämlich der Historiker das faktische Dasein einfach als solches hinnimmt, muß der Philosoph, seine logische Struktur durchschauend, es in seiner Unbegreiflichkeit begreifen und den Schein seiner »Zufälligkeit« aus der »Unbegriffenheit« erläutern. Die Aufgabe einer Grenzsetzung zwischen Spekulation und Em-

1) Vgl. S. 29, Anm. 1.

Digitized by Google

pirie fällt somit ganz deutlich der Philosophie zu, die dadurch den Charakter einer methodologischen Stellungnahme erhält[1]). Ihre kritische Tätigkeit soll jedoch nach Fichtes Meinung keineswegs mit der Erkenntnis der Irrationalität erschöpft sein. Vielmehr sind mit dieser noch andere logische Vorbedingungen des Empirischen verwebt, über die »als eben hinausliegend über alles faktische Dasein und alle Empirie« der Philosoph »Rechenschaft zu geben« hat. Insbesondere hat Fichte mehr angedeutet allerdings als ausgeführt, daß der Geschichte von der Vernunftwissenschaft »die Mythen über die Uranfänge des Menschengeschlechts« »abgenommen« werden. Diese ganze Strukturarbeit des Geschichtslogikers wird dann folgendermaßen zusammengefaßt: »Welches nun diese Bedingungen des empirischen Daseins seien, — was daher für die bloße Möglichkeit einer Geschichte überhaupt vorausgesetzt werde und vor allen Dingen sein müsse, ehe die Geschichte auch nur ihren Anfang finden könne, — ist Sache des Philosophen, welcher dem Historiker erst seinen Grund und Boden sichern muß«. Daß Fichte mit der »realen Philosophie«, die das ganze Gebiet der Wissenschaften übersieht und »das, was jede einzelne leisten müsse, bestimmt«, eine andere Art der Geschichtsspekulation, als man bei ihm gewöhnlich vermutet, nämlich eine rein methodologische geahnt und erstrebt hat, geht außer aus dem schon Angeführten noch aus einer Stelle hervor, wo in verheißungsvollen Worten der Philosophie folgende Aufgabe zugewiesen wird: »Sie erhält einen bestimmten Begriff davon, wonach die Geschichte eigentlich frage, und was in sie gehöre, nebst einer Logik der historischen Wahrheit: und so tritt selbst in diesem unendlichen Gebiete das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück.« Wenn die in den »Grundzügen« zerstreuten Ansätze einer logi-

1) Diesen methodologischen Sinn der geschichtsphilosophischen Fragestellung verkennt Fester (Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 132), wenn er Fichte den Vorwurf macht, er überschreite mit der Forderung, die »Bedingungen des empirischen Daseins« einer logischen Analyse zu unterwerfen, die vorher in der Unableitbarkeit des Endlichen aus dem Unendlichen von ihm selbst für unser Begreifen festgesetzte Grenze.

Digitized by Google

schen Besinnung auf das Wesen des Historischen noch äußerst dürftig ausgefallen sind, so muß hierbei wohl beachtet werden, daß Fichte selbst auf eine Ergänzung und Erhärtung der im populären Vortrage nicht genauer ausführbaren Andeutungen durch strenge wissenschaftliche Bearbeitung ausdrücklich hingewiesen hat. Und diese problemgeschichtlich sehr interessanten Versuche wären unmöglich einer so völligen Vergessenheit anheimgefallen, hätte man nicht die in der »Staatslehre« von 1813 ausgeführte Geschichtsphilosophie gleichfalls ganz unbeachtet gelassen; in ihr löst nämlich Fichte seine früheren Versprechungen zum Teil ein und nimmt, wie wir zeigen werden, durch einen neuen Anlauf der Geschichtslogik die Spekulation genau an dem Punkte auf, wo er sie 1805 unterbrochen hatte[1]). —

Trotz der Dürftigkeit der damaligen ersten Ansätze einer Begriffsbestimmung des Geschichtlichen darf man vielleicht schon allein in dem Umstande, daß überhaupt das Bedürfnis gefühlt wird, das Historische in den Kreis eingehender logischer Erörterungen einzubeziehen und es als Objekt methodologischer Forschung zu legitimieren, bereits ein Minimum auch von Würdigung und Wertung des geschichtlichen Stoffes erblicken, wie ja — gleichfalls in den »Grundzügen« — die gegenüberliegende Seite, nämlich die Wertung, mit dem Begriff der »Originalität« ihr Minimum von Strukturerkenntnis erreicht hat (vgl. oben S. 216). Allein diese beiden Minima standen sich damals noch unverbunden gegenüber. Erst in den Schriften der darauffolgenden Zeit beginnt ein Annäherungsprozeß auf beiden Seiten.

Wie durch die bereits dargestellte Polemik gegen den moralphilosophischen Formalismus die neue Wertung des Individuellen bis zu einem gewissen Grade schon von der Klarheit der logischen Reflexion eingeholt wird, so beginnt auf der andern Seite der irrationale Rest der Wirklichkeit ganz ausdrücklich in die Region des Wertes emporzutauchen, ohne daß allerdings die methodologische Untersuchung gleichzeitig fortgesetzt wird. An eine schon in den »Grundzügen« angedeutete, terminologisch wohl nicht bloß

1) VII, 105 ff., 129 ff.; Ansätze einer Beachtung von Fichtes Geschichtsmethodologie bei Marschner, Kritik der Geschichtsphilosophie J. G. Fichtes in bezug auf deren Methode. Oberrealschulprogramm. Wien. 1884.

Digitized by Google

zufällig stark an Jacobi erinnernde Entgegensetzung von »Vernunft«- und »Verstandesreligion« anknüpfend, unterscheidet Fichte zwischen der Rationalität der »allgemeinen Gesetze und Regeln«, die den begreiflichen Wertgehalt der Kulturentwicklung ausmachen, und der Irrationalität der »besonderen« Inhalte. Nach der aprioristischen Tendenz der »Grundzüge« hätte sich nun alles spekulative Interesse ganz eindeutig an die allgemeine Vernunftgesetzlichkeit heften müssen. Allein jetzt tritt die höchst bedeutsame Erscheinung ein, daß sich die Herabsetzung des individuellen Faktums zur Bedeutung der bloßen »Schranke« oder »Hemmung« nicht unangefochten durchsetzen kann, sondern daß gleichzeitig durch den hineinragenden Gedanken der übersinnlichen Individualität gerade die einzelne Besonderung einen ungeheuren Wert erhält. Die Möglichkeit einer spekulativen Ueberwindung dieses anscheinend unlösbaren Widerspruchs eröffnet sich dadurch, daß ähnlich wie in der positivistischen Periode um 1799 durch das Zauberwort des »Unmittelbaren« für das bloß Empirische wieder eine gewisse Stimmung erweckt und sogar eine gewisse Wertbetonung gewonnen wird. »Es bleibt durch den ganzen unendlichen Zeitfluß hindurch in jedem einzelnen Teile desselben am menschlichen Leben etwas übrig, das im Begriffe nicht vollkommen aufgeht, und eben darum auch durch keine Begriffe verfrühet oder ersetzt werden kann, sondern das da unmittelbar gelebt werden muß, wenn es je in das Bewußtsein kommen soll; dies nennt man das Gebiet der bloßen und reinen Empirie oder Erfahrung.« »Diese unabänderlich bestimmte und lediglich durch unmittelbare Auffassung und Wahrnehmung zu ergreifende Weise, dazusein, des Wissens, ist das innere und wahrhaft reale Leben an ihm.« Noch einmal muß daran erinnert werden, daß solche Ergebnisse sich nur in hartem Widerstreit mit dem akosmistischen Eleatismus und Doketismus durchsetzen können. Die »wirklichen Gestalten«, in die das Eine und an sich unwandelbare Sein sich nun einmal in der Reflexion zersplittert, »lassen sich nur im wirklichen Bewußtsein, und so, daß man sich demselben beobachtend hingebe, — leben und erleben; keinesweges aber erdenken und apriori ableiten. Sie sind reine und absolute

Digitized by Google

Erfahrung, die nichts ist denn Erfahrung; welche aufheben zu wollen wohl keiner Spekulation, die nur sich selber versteht, jemals einfallen wird; und zwar ist der Stoff dieser Erfahrung an jedem Dinge das — absolut ihm allein Zukommende, und es individuell Charakterisierende; das in dem unendlichen Ablaufe der Zeit nie wiederkommen, auch niemals vorher dagewesen sein kann«. »Es ist das Grundgebrechen aller ihre Grenzen verkennenden, vermeintlichen Wissenschaft (des transzendenten Verstandesgebrauchs), wenn sie sich nicht begnügen will, das Faktum rein als Faktum zu nehmen, sondern es metaphysiziert. Da unter der Voraussetzung, dasjenige, was eine solche Metaphysik auf ein höheres Gesetz zurückzuführen sich bemüht, sei in der Tat lediglich faktisch und historisch, es ein solches, wenigstens im gegenwärtigen Leben uns zugängliches Gesetz nicht geben kann: so folgt daraus, daß die beschriebene Metaphysik, willkürlich voraussetzend, es finde hier eine Erklärung statt, — welches ihr erster Fehler ist, — sich noch überdies auf das Erdichten legen und durch eine willkürliche Hypothese die vorhandene Kluft ausfüllen müsse, welches ihr zweiter Fehler ist.« Vor dieser Auflehnung gegen den rationalistischen Apriorismus und metaphysischen Monismus, der die logische Erörterung zugleich eine so glückliche und scharfe Herausarbeitung der Irrationalität verdankt, ständen wir wie vor einem unauflöslichen Rätsel, wenn wir nicht als eigentliche Triebfeder den dahinterstehenden Zwang begriffen, der jetzt von den kulturphilosophischen Problemen, diesen Zuchtmeistern zur Wirklichkeit, ausgeübt wird[1]).

Daß in der geschichtsphilosophischen Idee der übersinnlichen Individualität der letzte Grund für die den Rationalismus umstoßende Wertung des im Weltplan »Unbegriffenen« zu suchen ist, beweist am besten der Begriff, in dem die Vereinigung von Wert und Irrationalität einen angemessenen und in mancher Hinsicht abschließenden Ausdruck erhalten hat, der Begriff der »Offenbarung«. »Offenbarung« nämlich zeigt als Trägerin des Neuen, durch Begriffe nicht Antizipierbaren oder »Verfrühbaren« eine

1) VII, 242 ff., VI, 364 ff., V, 442—460, 567 ff.

Digitized by Google

Tendenz nach der Irrationalität und als Verkündigung des Göttlichen eine Tendenz nach dem absoluten Wert. In dem Gedanken der Offenbarung verschmilzt die logische Form des Irrational-Empirischen mit dem Gehalt des überempirischen Wertes. Da das Sein Gottes »nur durch das absolut in sich gegründete göttliche Wesen von der einen, und durch die im wirklichen Dasein nie aufzulösende oder zu endende Form der Unendlichkeit von der anderen Seite, bestimmt ist, so ist klar, daß durchaus nicht mittelbar und aus einem anderen, und so apriori, eingesehen werden könne, wie dieses Sein ausfallen werde; sondern daß es nur unmittelbar erfaßt und erlebt . . . . werden könne. Der von Gott Begeisterte wird uns offenbaren, wie sie ist, und sie ist, wie er es offenbaret, deswegen, weil Er es offenbaret; ohne innere Offenbarung aber kann niemand darüber sprechen«. Der Begriff der Offenbarung hat auch bei vielen andern geschichtsphilosophischen Denkern, z. B. bei Schelling, eine entscheidende Rolle gespielt; Fichtes eigentümliches Verdienst besteht nur darin, daß bei ihm die religiöse und kulturphilosphische Bedeutung wiederum auf das Engste mit den rein logischen Problemen verflochten wird. Es mündet also jetzt nicht nur die Polemik gegen den ethischen Formalismus, sondern auch die ausdrückliche logische Charakterisierung durch die Irrationalität in die Weltanschauung der Wertindividualität ein. Die typische Betrachtungsweise der analytischen Logik ist schon so sehr in den Mittelpunkt der kulturphilosophischen Wertspekulation hineingerückt, daß man an einigen Stellen fast von einem Pathos der Irrationalität reden möchte. Die stärkste und lebendigste Mahnung, daß das nur »Faktische« in der Entwicklung des Menschengeschlechts nicht mit rationalistischer Verständnislosigkeit ohne weiteres dem »Annalisten« preisgegeben werden dürfe, erwuchs Fichte aus der Betrachtung des Christentums. Auch hierbei stellt er — gleichsam mit einer gegen seinen eigenen Rationalismus, der sich am liebsten dagegen aufgelehnt hätte, unerbittlichen Logik — zunächst fest, daß die Gestalt Jesu als einer historischen Persönlichkeit so einzig und einmalig und deshalb von der allgemeinen Gesetzlichkeit und Begreiflichkeit des göttlichen Lebens

Digitized by Google

so ausgeschlossen sei »wie jede Individualität«. Das ganze Individualitätsproblem wird bei dieser Gelegenheit nach seinem Wertungs- wie nach seinem rein logischen Gehalt wieder aufgerollt. Auch wird wiederum gegen die rationalistische Metaphysik polemisiert, »die das Faktum übersteigt und zu metaphysizieren begehrt das nur Historische«. Bei dieser wohlüberlegten Reflexion auf den Individualitäts- und Irrationalitätscharakter wird gleichwohl der Ausspruch des Evangelisten gutgeheißen, daß in der Persönlichkeit Jesu das unmittelbare Dasein Gottes »Fleisch geworden« sei, die »vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wortes« sich verwirklicht habe. Auch die religiöse Spekulation erzwingt somit ebenso wie die kulturphilosophische eine Anerkennung nicht nur der Individualisation, sondern auch der Versinnlichung, d. h. der endlichen und »historischen« Verwirklichung unendlicher Werte[1]).

Damit haben wir zugleich wieder berührt, in eine wieviel tiefere und schwerer erreichbare Schicht des philosophischen Nachdenkens uns die Idee der Offenbarung führt, im Vergleich mit dem weiteren Begriff der Wertindividualität überhaupt. Denn bei dem letzteren handelt es sich nur um die Synthese von Wert und unvergleichbarer Individualität, bei der Offenbarung dagegen um die bereits früher davon noch unterschiedene (s. S. 212 f.) Vereinigung von Wert und Wirklichkeit, oder, was jetzt für uns stets dasselbe bedeutet, um die Versöhnung des Wertes mit dem ausdrücklich als irrational und empirisch Gekennzeichneten. Damit hat sich aber die Wertung noch entschiedener von der Weltanschauung des 18. Jahrhunderts losgerissen; sie hat das Empirisch-Irrationale vom rationalistischen Vorurteil befreit. Wir beobachteten zwar früher, daß gerade die beginnende Wertung des Individuellen die These der Irrationalität als rationalistisch (vom Standpunkt des Wertens aus) empfinden mußte, weil sie durch sie die Fülle der Wirklichkeit einseitig an einem Ideal des Begreifens gemessen sah (vgl. oben S. 194 f.). Wir werden aber jetzt zugeben müssen, daß von Ratio-

1) V, 482 ff., 523—537, 567—574.

Digitized by Google

nalismus dann keine Rede mehr sein kann, wenn gleichzeitig eine ursprüngliche Wertung des als irrational Betrachteten hinzutritt. Im Gegenteil, die Behauptung der Irrationalität an und für sich für rationalistisch und ein bloßes Reflektieren in einer niederen Region zu erklären, wäre selbst Rationalismus, da ein solcher Standpunkt die hinzukommende Wertung des Irrationalen nicht vermissen, sondern seinerseits selbst für unmöglich halten würde. Das berechtigte Mißtrauen gegen die Alleinherrschaft des Irrationalitätsgedankens würde sich in eine rationalistische Unduldsamkeit gegen das Irrationale als solches verwandeln. Die Irrationalität für nicht ergänzungs b e d ü r f t i g und für nicht ergänzungsf ä h i g zu halten, ist somit gleich rationalistisch. Das Heil der Geschichtslogik kann deshalb nur darin gesucht werden, daß man die Irrationalität als ein E l e m e n t in den Begriff des Historischen aufnimmt[1]).

In den »Grundzügen« war zweifellos die Gefahr noch nicht überwunden, die Irrationalität für das G a n z e des Geschichtsbegriffes anzusehen, obgleich bereits einige geheimnisvolle Andeutungen darüber gefallen waren, daß die methodologisch feststellbaren »Bedingungen des empirischen Daseins« noch andere Struktureigentümlichkeiten in sich enthalten möchten als bloß die Irrationalität. Jedenfalls bedeutet es einen Fortschritt, wenn in den darauffolgenden Jahren über dieses Minimum von Würdigung des Historischen hinausgeschritten wurde und das als irrational scharf Gekennzeichnete ausdrücklich in die Region des Wertes emporstieg. Aber schließlich war doch auch hiermit nur eine g e l e g e n t l i c h e und mehr blitzartig auftauchende B e r ü h r u n g z w i s c h e n I r r a t i o n a l i t ä t u n d W e r t, ein Sich-drängen- und -zwingen-lassen zu gewissen Konsequenzen erreicht, und noch nicht eine auf dies tatsächliche Zusammentreffen gerichtete Ueberlegung. Erst in der Geschichts-

1) Auch für diese Auffassung haben die geschichtsmethodologischen Untersuchungen R i c k e r t s die entscheidende Anregung gegeben; erst in ihnen wird die V e r e i n i g u n g der logischen Kennzeichnung durch die I r r a t i o n a l i t ä t mit der Kultur w e r t - Betrachtung und damit die eigentliche Begründung einer kritisch-methodologischen Geschichtsphilosophie erreicht, vgl. S. 16, Anm. 1 und S. 29, Anm. 1; über S i m m e l s und W i n d e l b a n d s Charakterisierung des Historischen durch die Irrationalität s. S. 29, Anm. 1.

Digitized by Google

philosophie von 1813 wird auch eine darüberstehende logische Besinnung als Ergebnis dieses Gärungsprozesses sichtbar. Die rationalistische Unduldsamkeit gegen das Irrationale hört als Tatsache zwar schon früher auf, aber die Berechtigung dieses Aufhörens wird erst jetzt zum Problem gemacht. Mit Recht haben wir deshalb an einer früheren Stelle die bewußte spekulative Versöhnung von Wert und empirischer Wirklichkeit erst in diese späteste Phase (seit 1810) verlegt (vgl. oben S. 213). Mit schematischer Kürze läßt sich nunmehr dieser ganze Entwicklungsprozeß folgendermaßen skizzieren. In den Schriften der Jahre 1805—1809 wird die in den »Grundzügen« noch nicht überwundene Beziehungslosigkeit der beiden »Minima« t a t s ä c h l i c h aufgehoben, indem das seiner logischen Struktur nach als irrational Erkannte ausdrücklich mit dem Wert versehen wird; dagegen erst in der allerletzten Phase wird die Wertung des als irrational Begriffenen wiederum ausdrücklich ins Bewußtsein erhoben, also ein seiner Struktur nach irgendwie Erkanntes nicht bloß gewertet, sondern eine Wertstruktur erkannt, oder, wie wir auch sagen können, auf ein analytisch-logisch Charakterisiertes die Wertung nicht nur angewandt, sondern die Anwendung zum P r o b l e m gemacht. Damit geht aber eine Vertiefung der logischen Charakterisierung selbst, eine Wiederaufnahme der m e t h o d o l o g i s c h e n Bestrebungen von 1805 Hand in Hand. —

Die in der »Staatslehre« von 1813 dargestellte Geschichtsphilosophie macht es sich nämlich zur obersten Aufgabe, die 1805 begonnene »Logik der historischen Wahrheit« fortzusetzen und der Unklarheit über das Wesen des Geschichtlichen durch feste Einordnung in ein System endlich ein Ende zu machen. »Ein besonderes Geschichtliches ist verständlich nur durch Geschichte ü b e r h a u p t; diese wiederum nur verständlich durch ihren Gegensatz, das Gesetzliche, streng wissenschaftlich zu Erkennende[1]). Solch eine A b l e i t u n g d e r s e l b e n a u s d e m G e s a m t e n d e r E r k e n n t n i s heraus flieht man gewöhnlich.« Und am Schlusse des ganzen Abschnittes wird wiederholt: »Ein geschichtlicher Zustand war zu erklären: dies nur dadurch,

1) Vgl. dazu oben S. 173 f.

Digitized by Google

daß die Geschichte überhaupt verstanden würde, d. i. das Grundgesetz des gegebenen Seins aufgestellt.« Aber im Unterschiede von den »Grundzügen« bleibt die Untersuchung bei der Bezeichnung des transzendental-logischen Ortes lediglich durch das Merkmal der Irrationalität nicht mehr stehen, sondern sie strebt darüber sofort durch die Ueberlegung hinaus, daß der »Stoff« des Geschichtlichen nicht in der bloßen »Gegebenheit« bestehen könne, sondern vielmehr in der »gegebenen Freiheit«, in der irrationalen Menschheits- oder Kulturentwicklung, d. h. in einer Synthese von Wert und Irrationalität, zu suchen sei[1]). Hier erst vollzieht sich also die wahrhaft spekulative, zur bewußten geschichtslogischen Tat gewordene Durchdringung von Logik und Wert, hier erst der durch alles Vorangegangene allerdings vorbereitete Schritt, daß der Wertcharakter ausdrücklich zu einem Objekt der methodologischen Erforschung des Historischen gemacht wird. Alle früheren geschichtsphilosophischen Erörterungen können jetzt zu Bestandteilen einer methodologischen Betrachtungsweise umgewandelt werden.

Die Frage, wie Geschichte ihrer Form oder Struktur nach möglich ist, konzentriert sich zunächst in dem Begriff der »gegebenen Freiheit«. Auch in methodologischer Hinsicht beansprucht ja stets bei Fichte das Ethische die Hegemonie im Reiche der Werte. Darum spitzt sich jetzt die geschichtsmethodologische Untersuchung zu der einen Schwierigkeit zu, wie die faktische Verwirklichung oder die »Gegebenheit« des Freiheitswertes als Thema der Menschengeschichte möglich sei. Damit werden zugleich ältere, ursprünglich ohne Rücksicht auf eine geschichtsphilosophische Verwertung unternommene Spekulationen wieder aufgenommen. Schon in der »Sittenlehre« von 1798 beschäftigte Fichte das später häufig wiederkehrende Problem, wie es denkbar sei, daß die Freiheit an ihr eigentliches Gegenteil, an Bestimmtheit und festumrissene Gestaltung gebunden sein könne. Es besteht das Postulat, seine Individualität mit Freiheit zu »machen«, während andrerseits gerade das Individuelle des Charakters schon ohne Freiheit vorausgegeben sein soll. Bei seiner damals

1) IV, 458—495.

Digitized by Google

noch streng Kantschen Beschränkung auf einen formalen und funktionellen Sittlichkeitsbegriff mußte er zu dem Ergebnis gelangen, daß das principium individuationis für den Freiheitswert ausschließlich in der spezialisierenden Kraft seines sinnlichen Substrates, in der »Natur« oder in dem »System der Triebe und Gefühle« liegen könne (vgl. S. 101, 117 f.). Sogar die Besonderheit der sittlichen Bestimmung wurde allein auf Rechnung des »Naturtriebes« gesetzt. Jedoch schon damals schien dieses Abwälzen aller Individualisierung auf die Sinnlichkeit nicht zu genügen, und es regte sich das Bedürfnis, in der Freiheit selbst das principium individuationis begründet zu sehen. Da half sich nun Fichte mit der Vorstellung, daß es die prädeterminierende Tat des intelligiblen Charakters sei, die der sittlichen Betätigung durch einen nicht formalen, sondern Inhalt und individuelle Eigentümlichkeit erzeugenden Schöpfungsakt die ihr notwendige Individualisation entgegen- oder vielmehr mitbringe. Das für unsere Zwecke Bedeutsame liegt wiederum darin, daß hier vor dem abstrakten Universalismus des Wertens in der intelligiblen Individualität eine Rettung gesucht wird. Wir müssen deshalb frühere Bemerkungen noch dahin ergänzen, daß auch Kants ganzes Wertungsschema nicht nur durch den Begriff des Genies im tiefsten Grunde erschüttert wird (vgl. S. 17, Anm. 1, 153, 196), sondern auch durch die Lehre vom intelligiblen Charakter, der denn auch in Kants Denken ebensowenig eine eigentliche Heimstätte findet wie die Vorstellung einer individuellen unsterblichen Seele in den Systemen des Platonismus. Bei Fichte wird nicht nur der von Kant hierbei verschwiegene Individualitätscharakter aufgedeckt, sondern es wird ausdrücklich der Zusammenhang mit der Irrationalität oder der »ursprünglichen Beschränktheit« von vornherein ins Auge gefaßt. Um nun die Möglichkeit der in individueller Gestaltung auftretenden Freiheit zu erklären, findet bereits die »Sittenlehre« neben der Annahme eines intelligiblen Urbildes auch noch einen andern Ausweg in der Vorstellung einer Vorbildlichkeit von Musterindividuen innerhalb der Menschheitsentwicklung selbst. Diese »Muster« liefern in dem sonst leeren und formalen Freiheitsgewebe den konkreten und individuellen Einschlag, den ursprünglichen Inhalt, der von der formalen

Digitized by Google

Funktion ergriffen und dann von Individuum zu Individuum, von Generation zu Generation fortgetragen, »nacherfunden«, »nachkonstruiert« wird. In diesen Uranfängen aller Kulturentwicklung wohnt die Sittlichkeit unreflektiert und unentstanden, urwüchsig, wie »Natur«, d. h. als Freiheit, die aber gleichzeitig ihr principium individuationis, ihre Kristallisationsmöglichkeit in sich selbst trägt und darum dieselbe Konkretheitsfülle und inhaltliche Bestimmtheit aufweist, die nach der früheren Auffassung allein dem spezialisierenden Faktor des Sinnlichen und Empirischen, der »Natur«, verdankt werden konnte. Diese Verlegung der individualitätschaffenden Kraft aus der intelligiblen Sphäre in die historische Wirklichkeit muß in geschichtsphilosophischem Betracht als ein Fortschritt angesehen werden, da die ausschließliche Lösung des Problems durch den intelligiblen Charakter doch allzusehr die Angst und Ratlosigkeit des Rationalismus gegenüber dem inhaltlichen Wert und seine Flucht vor diesem ins Transzendente verrät. Aber auch noch die ins Irdische verlegten Anfangspunkte der Sittlichkeit bleiben ein »Wunder« wie alles Unmittelbare, und insbesondere ein Wunder für eine Philosophie, die ausschließlich vom Formalen und Funktionellen auszugehen gewohnt war[1]).

Würdigt man diese allgemeine, die Struktur der Wertwirklichkeit erleuchtende Bedeutung des Problems der »gegebenen Freiheit«, so wird es begreiflich, daß Fichte diesen Begriff jetzt für eine Grundlegung der Geschichtsmethodologie verwerten kann. Die Staatslehre von 1813 bemüht sich denn auch vor allem, diesem Gedanken »seine Stelle im System« anzuweisen. Die Leerheit und Gestaltlosigkeit des sittlichen Gesetzes bedarf der Ergänzung und »Gestaltung« durch einen »sittlichen Stoff«. Als unvermißbarer Faktor in der Struktur des sittlichen Lebens muß deshalb ein ursprünglich sittlicher Wille, ein bestimmtes inhaltliches »Bild des Sittlichen« angenommen werden, das von der an sich unfruchtbaren und lediglich funktionellen Freiheitsbetätigung nur nachgebildet zu werden braucht. Ohne die Annahme eines solchen absoluten Querschnittes würden wir »ins Unendliche vorwärts getrieben werden und niemals zu einem Anfang kommen«. Ein

1) Vgl. bes. IV, 100 f., 109 ff., 127, 150 ff., 204 f., 220 ff., 224 ff., VII, 54, 237, VI, 350 f., V, 482 ff., 571 ff.

Digitized by Google

Anfang der sittlichen Welt aber »setzt einen Willen, der qualitativ in seiner eigenen Anschauung sittlich ist, ohne durch eigene Freiheit sich dazu gemacht zu haben, — durch sein bloßes Dasein, durch seine Geburt; — der in der Anschauung seines Willens die Welt in einer sittlichen Ordnung erfaßt. — So nur ist der Hiatus zwischen der absoluten Bildlosigkeit des Sittlichen und der Bildlichkeit, die es in der Wirklichkeit annehmen soll, ausgefüllt.« Dadurch, daß das »Wunder« der qualitativen Sittlichkeit zum Objekt rein methodologischer Forschung geworden ist, verliert es seine frühere Bedeutung eines bloß sporadisch auftretenden Anfangspunktes der Kulturentwicklung und wird zu einem konstanten Faktor in der Struktur der Wirklichkeit gemacht. Wie klar Fichte sich über den Inhalt dieser Wandlung gewesen ist, geht aus dem Hinweis darauf hervor, daß der Begriff der qualitativen Sittlichkeit ein Produkt des analysierenden Verstandes sei, und aus der sich daraus ergebenden häufig eingeschärften methodologischen Regulative, das Vorhandensein einer »sittlichen Natur« genau so weit anzunehmen, wie es durch die Zwecke der Erklärung erforderlich wird. Durch die ganze Schrift zieht sich diese Umbiegung des früheren Wunderproblems hindurch, das dadurch zur Aufnahme in die formalen Bedingungen des Geschichtlichen tauglich wird. »Eine solche sittliche Beschaffenheit der gegebenen individuellen Willen liegt in dem formalen Gesetze des göttlichen Erscheinens, wie in ihm liegt Ichheit, Verstand, Sinnenwelt und alles Uebrige.« »Nach unserer Idee haben wir diese Sittlichkeit der Natur gleich aufgenommen in die notwendige Form der Erscheinung.« Ausdrücklich wird deshalb auch auseinandergesetzt, daß die Eigentümlichkeit der sittlichen Natur als in der Mitte liegend »zwischen dem absolut Gegebenen und dem Produkt der absoluten Freiheit« den von der geschichtslogischen Forschung gesuchten »Stoff« der Menschheitsentwicklung angemessen charakterisiere, »zur Geschichte als einer Darstellung des also Gegebenen, sich qualifiziere«[1]).

1) IV, 448—469, 471 f.

Digitized by Google

Durch die Methodologisierung des Wunderproblems wiederholt sich auch innerhalb dieser Gedankenreihe die stufenweise fortschreitende Ueberwindung der Transzendenz des Wertes und die innigere Versöhnung von Wert und empirischer Wirklichkeit, wodurch gleichzeitig unsre frühere Behauptung über die Tendenz der letzten Phase seit 1810 sich von Neuem bestätigt (vgl. oben S. 213). Das »Wunder« des individuellen Wertes erscheint nicht mehr nur an einzelnen aufblitzenden Punkten, sondern durchzieht die gesamte »Faktizität«. Nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch der gegebene Zustand der »Freiheitswelt« soll der »Sichtbarkeit« ewig gültiger Werte dienen (vgl. ebenda). Dadurch, daß jetzt die »Bestimmtheit der gegebenen individuellen Willen« oder die »Gesetzmäßigkeit der nicht auf den klaren Begriff des Gesetzes zurückgehenden menschlichen Entschließungen« den Hauptinhalt der göttlichen Weltregierung ausmachen soll, wird das nach der früheren Auffassung im »Weltplan« gerade Unbegriffene — nicht nur gewertet, was ja schon vorher geschah (vgl. oben S. 226 f.), — sondern es wird die gewertete Unbegreiflichkeit in die Strukturlogik hineingearbeitet und außerdem das früher aus dem Weltplan gerade Ausgeschlossene jetzt ausdrücklich in ihn aufgenommen und zum methodologischen Problem gemacht. Fichte selbst hat angedeutet, daß damit eine neue Aera geschichtsphilosophischer Besinnung für ihn beginne; er hat die in den »Grundzügen« versuchte Fassung des Weltplans mit ihrer rationalistischen Unduldsamkeit gegen das Irrationale ausdrücklich desavouiert. »Aber ist in diesem Elemente des Unbegreiflichen, Unverstandenen nicht zugleich ein Weltplan, drum allerdings eine Vorsehung und ein Verstand? Welches ist denn das Gesetz der Weltfakten, d. i. desjenigen, was der Freiheit ihre Aufgabe liefert? Diese Frage liegt sehr tief: bisher habe ich durch Ignorieren und Absprechen mir geholfen.« Daß diese Wendung der geschichtsphilosophischen Spekulation mit der gleichzeitig erfolgenden Neubelebung des Individualitätsproblems auf das Engste zusammenhängt, hat Fichte bei der zum Teil sehr dunklen und unfertigen Erörterung über

Digitized by Google

»Zufall, Los, Wunder« selbst bemerkt. »Ich habe oben faktische Gesetze für die Erhaltung der ganzen Menschheit zugegeben: erstreckt sich dies nicht auch auf den Einzelnen? Ueberhaupt: was gilt der Einzelne? .... Die bisherigen Prinzipien scheinen nicht hinzulangen, dies zu erledigen.« Und an einer späteren Stelle heißt es: »Dies gäbe eine durchaus veränderte Ansicht .... vom Prinzip der Individualität.« Die Versöhnung von Wertindividualität und Wirklichkeit und die Durchdringung von Wert und Irrationalität wirken zu dem einen Endergebnis zusammen, daß der ganze in den »Grundzügen« noch völlig von der universalistischen und intuitiv-spekulativen Methode beherrschte Gedankenkreis, der sich auf den »Weltplan« bezieht, jetzt in die früher ihm noch unverbunden gegenübergetretene methodologische Fragestellung eingegangen ist[1]).

Ein weiterer Schritt in der Umformung der älteren geschichtsphilosophischen Ideen und ihrer Umbiegung ins Methodologische gelingt Fichte durch die Uebertragung des Wunderbegriffs vom Individuum auf die Gesellschaft. Genau ebenso wie ein individuelles Vorbild für die Sittlichkeit des Einzelnen wird das soziale Vorbild eines ganzen Volkes für die Sittlichkeit der Gesamtheit postuliert. Und die aus der Strukturzergliederung gewonnenen beiden Faktoren der absoluten Bildlichkeit und der unendlichen Freiheit, deren Entgegengesetztheit wieder ausdrücklich als »höchst wichtig für die Einsicht in das ganze System« abgeleitet wird, verteilen sich dabei auf die beiden Urgeschlechter, aus deren Vereinigung erst die Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit erklärbar sein soll. Um der Sichtbarkeit der Freiheit willen muß in dem einen Urvolk die Sittlichkeit als »uranfängliches Sein« herrschen, und um derselben Sichtbarkeit willen muß diese konzentrierte und verabsolutierte Inhaltlichkeit, diese gleichsam gebundene und erstarrte Produktivitätsfülle durch die schrankenlose und für sich gleichfalls unfruchtbare Freiheit eines zweiten Ur-

1) IV, 462 ff., 466 ff., VII, 574—596.

Digitized by Google

geschlechts wiederum erst in Fluß gebracht werden. Hier ist die Behandlung der Urvolkshypothese völlig zu einer phantastischen Mythologisierung rein logischer Probleme geworden. So merkwürdig, ja unbegreiflich diese ganze Konstruktion auch erscheinen mag, wir dürfen dennoch aus ihr den bedeutsamen Kern herausheben, daß die früheren Theorien vom Vernunftinstinkt und vom Normalvolk in eine der Absicht nach methodologische Charakterisierung des geschichtlichen Stoffes hineingezogen werden. Denn nach Fichtes Meinung gehört die gegebene Freiheit des Urgeschlechts genau in demselben Sinne wie die sittliche Natur der Individuen zu den »formalen Bedingungen« des Kulturgeschehens, und seine Annahme ist deshalb »eine bloße Analyse des Ist der göttlichen Erscheinung«! In dem »Zusammentreten« der beiden Urgeschlechter »ist der Anfangspunkt der Geschichte, ihr eigentlicher Geist und ihr Grundgesetz, und alle Hauptmomente, die in derselben sich ereignen müssen, gegeben; und dies läßt sogar a priori sich erkennen. Mit einer solchen Erkenntnis haben wir als Philosophen es einzig zu tun«[1]).

Indem so der tiefe nicht eigentlich unhistorische, sondern überhistorische Grundzug der Kantschen und früheren Fichteschen Weltanschauung, für die das »Machen« mit Freiheit die einzige würdige Lösung auch des Kulturproblems sein mußte, jetzt durch das Mysterium der Gegebenheit und des ursprünglichen Seins erschüttert wird, steigt Fichte mit Bewußtsein auf den Boden einer historischen Weltanschauung herab und wird dadurch wie durch das erwachende Verständnis für den »qualitativen« Wert ein Vorläufer Hegels. Durch das Rechnen mit konkreten Werten antizipiert er auch Hegels Vorstellung, daß die Kulturentwicklung, einer Spirale vergleichbar, immer zu den Punkten ursprünglicher Gegebenheit zurücklaufe. Dieser Gedanke war das Schema der »Grundzüge« gewesen, und er wurde später in der Annahme einer individuellen sittlichen Natur wie in der Urvolkshypothese noch einmal lebendig.

---

1) IV, 469—494, VIII, 166.

Digitized by Google

Wir können die Ueberlegenheit der Spekulation von 1813 gegenüber allen früheren Ansätzen, insbesondere gegenüber der dürftigen Methodologie von 1805, am schärfsten in dem Satz zusammenfassen, daß für die geschichtsphilosophische Erörterung jetzt eine verwickeltere und prägnantere Form der Irrationalität oder eine Irrationalität höherer Ordnung entdeckt worden ist. Die transzendentallogische Unableitbarkeit, die Unmittelbarkeit des nur Erlebbaren, das Geheimnis der gegebenen Freiheit sind als untrennbare Bestandteile und bloße Momente in einer neuen Fassung des Gedankens der Unbegreiflichkeit gleichmäßig untergegangen, nämlich in der Idee einer Irrationalität, die in ihrem Begriff bereits — im genauen Gegensatz zur früheren Auffassung — die Beziehung zu einer Wertverwirklichung einschließt. Die irrationale Faktizität wird hierbei mit dem aller Gesetzlichkeit stets entschlüpfenden ursprünglichen Freiheitsinhalt identifiziert; die »unerklärlichen und auf kein Gesetz zurückzuführenden Begebenheiten an der Freiheit« werden zugleich als das Neue, Schöpferische, nie Dagewesenes in die Zeit Hineinerschaffende gewertet. Dadurch erhält die Gegenüberstellung von »Gesetzlichem« und »Historischem« eine ganz andere Bedeutung als die, welche das Zeitalter der Aufklärung für allein möglich gehalten hatte. Zwar ist der alte Sinn dieser Entgegensetzung noch nicht verschwunden, nach dem auf die Seite der Gesetzlichkeit der Inbegriff der Vernunftwerte, auf die der Gesetzlosigkeit der gleichgültige Bodensatz des Empirischen zu stehen kommt[1]). Aber daneben arbeitet sich jetzt eine von ganz andern Gesichtspunkten bestimmte Wertverteilung empor, die zur Erhöhung gerade des Gesetzlosen führt. Wie Kant gegen Mendelssohn, Schelling gegen Schlegel die Meinung vertreten hatte, daß die Geschichte nicht in periodischen »Zirkeln« verlaufe, sondern in einmaliger Entwicklung fortschreite, so polemisiert auch Fichte — besonders in den »Reden an die deutsche Nation« — gegen die »undeutsche« Geschichtsphilosophie, die an »Stillstand, Rückgang

1) Und demgemäß das Individuelle als »Schranke« und bloßer »Fall« eines Gesetzes betrachtet wird, vgl. S. 219, ferner II, 639 ff., 644, IV, 376 ff.

Digitized by Google

und Zirkeltanz«, an entwicklungslose Naturgesetzmäßigkeit statt an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechtes glaube. Auch diese neue Form einer Entgegensetzung des Einmaligen und des Wiederkehrenden rückt in den letzten Jahren in die methodologische Strukturforschung hinein. Es tritt nämlich jetzt das Geschichtliche nicht mehr als das Wertlos-Gesetzlose der Vernunftgesetzlichkeit, sondern als Inbegriff des Neuen und Schöpferischen der Gleichförmigkeit und »Unveränderlichkeit«, dem bloß »stehenden Sein« der Natur entgegen. Dadurch wird zugleich die in den »Grundzügen« gegebene Gliederung der Wissenschaften aufgegeben, nach der Geschichte und Physik sich nur als die beiden empirischen Disziplinen vom Sukzessiven und vom Beharrenden voneinander unterscheiden. Von Neuem bestätigt sich auch hier die steigende Wertbetonung des Einmaligen und »Gesetzlosen« [1]).

Der Nachweis des Verwachsenseins von Wertung und Methodologie wird als abgeschlossen zu betrachten sein, wenn sich noch zeigen läßt, daß auch der spezifisch geschichtsphilosophische Begriff der in die Werttotalität eingegliederten »Originalität« ausdrücklich in die bewußte Strukturlogik aufgenommen wird. Eine gelegentliche Vereinigung von Irrationalität und Originalität haben wir bereits bei dem Gedanken der »Offenbarung« kennen gelernt (vgl. oben S. 226 f.). Wir können jetzt noch hinzufügen, daß als drittes Glied dieser gelegentlichen Synthese an den Hauptstellen sich der Wunderbegriff hinzugesellt. So wird besonders in der »Anweisung« das religiöse Leben in der Gestalt Jesu als unmittelbares qualitatives Sein gekennzeichnet [2]). Gleichzeitig mit der für 1813 nachgewiesenen Methodologisierung des Wunderproblems rückt nun auch der Offenbarungsbegriff in die Logik der historischen Wertstruktur hinein. Der Charakter des Offenbarungsmäßigen vermag nunmehr aus den logischen Qualitäten des Historischen sogar abgeleitet zu werden. Und gerade die Reflexion auf die Tatsache des für den Begriff »Un-

1) Kant, WW VII, 393 ff., Schelling, WW 1. Abt., I, 461 ff., Fichte VI, 103, VII, 366 ff., 374 f., 380 ff., 447, II, 631, 643 f., 648 f., IV, 385 ff., 416.
2) V, 483 f., 567—574.

Digitized by Google

endlichen«, das noch in den »Grundzügen« eindeutig dem nur Empirischen gleichgestellt wurde (vgl. S. 221), führt jetzt zur Einsicht in die Unzulänglichkeit des bloß Begrifflichen oder in allgemeinen Regeln Ausdrückbaren und zur Anerkennung des unersetzlichen Wertes der geschichtlichen Tat. Wiederum wendet Fichte die Methode der Strukturzergliederung an, und zwar an der Gesamtheit des politischen Geschehens, das die »Errichtung des Vernunftreiches« zum Ziele hat. Er unterscheidet da einen »streng demonstrativ«, durch »absolute Sätze«, durch »objektiv gültige Begriffe« erkennbaren und einen »rein faktischen, dem Begriffe undurchdringlichen« Bestandteil, bei dem lediglich »Beurteilung eines Gegebenen« durch »Annäherung ins Unendliche« stattfinden könne. »Nur der formale, in der reinen Wissenschaft aufgestellte Begriff ist endlich, denn er ist der Begriff eines Gesetzes: die Beurteilung des faktisch Gegebenen aber ist unendlich; denn sie geht einher nach dem in ihr selbst herrschenden, ewig verborgen bleibenden Gesetze: quillt ewig neu und frisch. Aus jedem Punkte entwickelt sich ja durch Hinzutritt des Gesetzes die Ewigkeit, und so in jedem folgenden Zeitmomente.« An dieser Irrationalität des Individuellen erweist sich nun das Unzulängliche der bloßen Vernunftgesetzlichkeit und das absolute, über alle Begreiflichkeit hinausliegende Recht der unmittelbaren historischen Wirklichkeit. Denn wo »der Verstand durchaus am Ende ist und das absolut faktisch Gegebene angeht«, wo die Begriffe unvermögend sind, »das Recht im höheren Sinne, die Zeitbestimmung des Volkes« zu beurteilen, da muß ein »Oberherr«, ein »Zwingherr« zum Recht, der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes, sich »unmittelbar bewähren durch eine schöpferische, allen offenbare und faktische, sinnliche Gewißheit tragende Tat«, durch eine »Tat von Gottes Gnaden«. »Ein Mensch muß reden; Gott selbst steigt nicht zur Entscheidung herab.« Erst jetzt tritt somit die früher mit dem Begriffe der Offenbarung nur tatsächlich ausgeübte Wertung der einmaligen irrationalen geschichtlichen Begebenheit in den Zusammenhang der methodologischen Erörterungen. An diesem Punkte ziehen sich gerade in den letzten Jahren alle Fäden der Spekulation zusammen

Digitized by Google

Denn ebenso wie das Problem des Wunders und des im Weltplan Unbegriffenen, so mündet der Gedanke der in jeder Hinsicht — insbesondere auch transzendentallogisch und vernunftgesetzlich — irrationalen Offenbarung jetzt gleichfalls in die geheimnisvolle Frage nach der Bedeutung der einzelnen Individualität ein (vgl. S. 213 u. 235). Auch hierbei weist Fichte wiederum darauf hin, daß er dies »Durchbrechen« absoluter Werte an der individuellen Erscheinung bis in die tiefsten Prinzipien zu verfolgen sich nunmehr zur Aufgabe machen wolle.

Erst in dieser Phase des Fichteschen Denkens erscheint somit, was bei Kant noch unversöhnbar auseinanderklaffte, der logische Begriff des »Historischen« als des Empirischen, Irrationalen und der Kulturbegriff der Geschichte als einer Wertentwicklung, zu einer wirklichen Kultur-Logik verschmolzen. Entgegen seinem eigenen sonstigen Sprachgebrauch entschließt sich darum Fichte in den letzten Jahren nicht nur von »ewig gültiger historischer Wahrheit« zu reden, sondern er wagt es auch endlich, die ganze Weltanschauung des achtzehnten Jahrhunderts so weit hinter sich zu lassen, daß er die »Geschichte«, ohne sie erst im Sinne der Aufklärung zu legitimieren, d. h. durch eine schematische Formel zu rationalisieren, vielmehr als die unmittelbare zeitliche Folge irrationaler Begebenheiten und nicht als von eines darüberstehenden abstrakten Verstandes, sondern als von »Gottes Gnaden« wertet und verklärt. Er erkennt jetzt — was Kant sich nie zum Bewußtsein brachte —, daß die Aufstellung von Endzielen wie »Erziehung zur Freiheit«, »Erziehung zur Klarheit«, lediglich die Bedeutung einer allgemeinen, umschreibenden Formulierung beanspruchen könne. »Beides aber ist nur formal. In der Tat bleibt nämlich der unendliche Inhalt jener Freiheit, die sittliche Aufgabe, etwas Unbegreifliches, das Bild Gottes eben darum, weil dieser schlechthin unbegreiflich ist, und nur zu erleben in den Offenbarungen der Geschichte.« Es muß »gleichsam ein ewig lebendes Gedächtnis des Geschlechts« geben. »Dies ist das historische Menschengeschlecht, welches bedingt ist durch ruhiges Beisammen-

Digitized by Google

leben, Ueberlieferung und ihre Mittel, wie Schrift u. dgl.; an welcher Historie das Beste ist, nicht was man lernt, sondern inwiefern man darin selber durch seine Abstammung hineingeboren wird. Die kultivierte Menschheit ist die der Geschichte, und Geschichte bekommen und Kultur bekommen (keinen gewonnenen Schritt verlieren) ist eigentlich einerlei«[1]). —

Durch den Inhalt der beiden letzten Kapitel werden die Ausführungen unseres ersten Kapitels, wenigstens soweit sie Fichte betreffen, stark modifiziert und zum Teil wieder in Frage gestellt. Denn infolge der rein methodologischen Behandlung befreit sich die Struktur der Wertindividualität aus dem naivmetaphysischen Latenzzustande, den sie im intuitiven Verfahren annimmt, und tritt der bewußten philosophischen Reflexion als erforschbares Objekt gegenüber. Fichte gehört somit — im Unterschiede von Hegel — zu den Denkern, bei denen sich ein Stadium der Philosophie, wenn auch nur in allerersten Ansätzen, vorbereitet, in dem eine nicht abstrakte Wertungsart und eine neue Welt von Kulturbegriffen mit der Aufrechterhaltung wissenschaftskritischer Analyse zusammenbestehen.

IV. Kapitel.

Die methodologischen Beziehungen zwischen Geschichte und Gemeinschaft.

Der Begriff der Nation.

Um die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, die wie jede Geschichtsphilosophie sozialphilosophische Keime in sich enthält, ganz kennen zu lernen, müssen wir noch ihre bis jetzt mit Absicht übergangene, dem Gemeinschaftsleben der Menschheit zugewandte Seite hervortreten lassen[2]).

---

1) Zu den beiden letzten Absätzen: IV, 440—458, 536 ff., VII, 574—596, N III, 73 f., 103 ff., 114.

2) Die Ausdrücke »Gemeinschaft«, »Gesellschaft«, »sozial« usw. werden in diesem Kapitel in einem so weiten Sinne gebraucht, daß sie das organisierte (»Staat!«) wie das unorganisierte »gesellschaftliche« Leben gleichmäßig umfassen.

Digitized by Google

Die enge Berührung des geschichts- und des sozialphilosophischen Denkens entspringt tiefbegründeten Beziehungen zwischen den Begriffen der Geschichte und der Gemeinschaft. Der bloße Gedanke des realen geschichtlichen Werdens, der Entwicklung als nur sukzessiver Einheitlichkeit, scheint nämlich die Vorstellung von irgendwelchen koexistenten Zusammenhängen zwischen den einzelnen Trägern der Entwicklung notwendig zu machen, von irgendeiner nicht lediglich in der Sukzessivität sich manifestierenden Einheitlichkeit dessen, was als Subjekt der Entwicklung unabhängig vom Werden und Vergehen der einzelnen Individuen in koexistenter Verbundenheit beharren muß. Ohne die Voraussetzung eines solchen zusammenhaltenden Bandes, ohne das Entgegenkommen einer gleichsam gegebenen und von selbst sich vollziehenden Gruppierung, würde jede Veranlassung fehlen, gesondert existierende Einzelgebilde zu Gliedern einer und derselben Gesamtentwicklung zusammenzufassen. Die Einheitlichkeit des Werdens würde sich in jedem Augenblick zu einem zufällig zusammengeratenen Geflecht einzelner, voneinander unabhängiger sukzessiver Reihen zu zersetzen drohen.

Hier enthüllt sich wieder der fundamentale Gegensatz des geschichtlichen Denkens zu jener Atomisierung der Wirklichkeit, wie sie der Subsumtion unter allgemeine Begriffe anhaftet. Bei der abstrakt-begrifflichen Betrachtungsweise müssen und dürfen die einzelnen Exemplare deshalb in aggregatartiger Vereinzelung verbleiben, weil über ihre rein logische und nicht reale Zusammengehörigkeit das Ziel einer Begriffssystematik als einzig bestimmendes Prinzip zu entscheiden hat. Die Betonung einer realen koexistenten Verbundenheit hebt somit die dem abstrakten Atomismus entgegengesetzte Tendenz des Geschichtlichen besonders stark hervor; man kann geradezu sagen, der Gemeinschaftscharakter quillt unmittelbar aus der Struktur des Historischen, er repräsentiert das Problem der historischen Einheitlichkeit, nur nach einer gewissen Richtung hin noch weiter ausgesponnen; in ihm gewinnt ein isoliertes Element, eine einzelne Dimension oder ein Attribut der Gesamtsubstanz des geschichtlichen Lebens ein besonderes Dasein, das, sobald man es in seiner Bedeutung

Digitized by Google

verselbständigt denkt, als spezifisch genossenschaftliches, staatliches, politisches Moment des geschichtlichen Stoffes hervortritt. Mit dieser begrifflichen Deduktion aus dem Wesen der Geschichte soll jedoch, wie hier ausdrücklich bemerkt werden mag, nur die dem Historischen zugewandte Seite des sozialen Faktors angedeutet und keineswegs behauptet sein, daß er in allen seinen Eigentümlichkeiten von der historischen Wertung aus sich durchdringen lasse. Vielmehr dürfte er, was sich an einer späteren Stelle deutlicher zeigen wird, außerdem noch eine ganz selbständige, auf die Struktur des Geschichtlichen gar nicht zurückführbare Eigenart aufweisen und deshalb auch nur durch eine ganz andere, der historischen Betrachtung ebenbürtige kulturwissenschaftliche Disziplin erfaßbar sein. —

In der gesamten Spekulation des Christentums hatte sich der Zusammenhang zwischen Geschichte und Gemeinschaft darin gezeigt, daß mit der Vorstellung des göttlichen Weltplans und der einmaligen Entwicklung stets die Idee eines einheitlichen Menschengeschlechtes auf das Engste verknüpft war. Diese universalgeschichtliche Form des Gemeinschaftsgedankens übernahm auch Kant. Das Subjekt des geschichtlichen Fortschrittes soll nicht der Einzelne, sondern die »Gattung« sein. Aus dieser Vorstellung ergibt sich ihm sodann auch die einzig mögliche ethische Begründung des Sozialen. Da das Endziel aller Kulturarbeit nicht durch die nur addierten Kräfte der Einzelnen, sondern allein durch die »Vereinigung« der Menschen zu einem »moralischen Ganzen« erreicht werden kann, so muß die »lediglich ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit« nachtrachtende Freiheit der Individuen so weit beschränkt und diszipliniert werden, daß sie mit den pflichtmäßig anzustrebenden Zwecken eines »ethischen gemeinen Wesens« oder eines »ethischen Staates« übereinstimmt. Fichte hat auch diesen Kant-schen Grundbegriff einer die Generationen umspannenden unsterblichen Gattung beibehalten. »Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der Gattung, keinesweges von dem der Individuen«, so kündigt er den Inhalt der »Grundzüge« an. Da bei ihm wie bei Kant die Menschheit nicht das anthropologische, sondern das durch die gemeinsame Arbeit an der Vernunftaufgabe zu-

Digitized by Google

sammengehaltene Ganze bedeutet, so wird die »Gattung« in diesem Sinne häufig geradezu mit den großen Kulturaufgaben oder den »Ideen« identifiziert[1]).

Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus ist nun keineswegs bei der bloßen Festlegung der sachlichen Beziehungen zwischen dem Entwicklungsganzen der Geschichte und der Einheitlichkeit des Menschengeschlechts stehen geblieben, sondern sie hat bereits mit Kant ihr Augenmerk auch auf die logische Struktur des Gemeinschaftsbegriffs zu richten begonnen. Die »Gattung« ist der einzige Kulturbegriff gewesen, der in der Philosophie Kants einer logischen und methodologischen Untersuchung unterworfen worden ist. Im Zusammenhange mit dieser fast unbeachtet gebliebenen Leistung zeigen sich gleichzeitig gewisse Ansätze bei Kant, die ihn zum Vorläufer Hegels in der Polemik gegen den abstrakten Individualismus der Aufklärung machen, dem er ja sonst im großen und ganzen noch selbst verfallen war (vgl. die »Einleitung«). Und zwar hat er gerade den Punkt partieller Strukturgemeinsamkeit, der das Geschichtliche und das Soziale verbindet, richtig zu treffen gewußt. Angeregt durch den Vorwurf Herders, er wandle »auf den Wegen der Averroischen Philosphie«, da er die Kulturentwicklung statt durch die einzelnen Individuen durch das »Geschlecht« und die »Gattung« vollzogen denke, die doch nur »allgemeine Begriffe« seien, unterscheidet Kant in seiner Entgegnung zwei Bedeutungen des Wortes »Gattung«; die Gattung im abstrakten Sinne oder »das Merkmal, worin gerade alle Individuen untereinander übereinstimmen müssen«, und die Gattung im konkreten Sinne oder das »Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen«. Von der »Menschengattung« in diesem letzteren Sinne, die also im Gegensatz zum Allgemeinbegriff Mensch inhaltsreicher ist als der Einzelne und eine universitas, nicht eine universalitas (vgl. oben S. 53) darstellt, ist es nicht mehr ein Widerspruch, zu

1) S. z. B. Kant WW IV, 145 ff., 281 ff., V, 445 ff., VI, 190—200, 342 ff.; vgl. auch Schelling WW 1. Abt. I, 469, III, 591 f., Fichte III, 7 f., 23 ff., 35 ff., VI, 362 f., N III, 65 ff., 103 f.

Digitized by Google

behaupten, »daß kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechtes, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche«. In seinen späteren Schriften hat Kant diese Unterscheidung zwischen dem »Gattungsbegriff (singulorum)« und dem »Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten . . . Menschen (universorum)« an mehreren Stellen ausdrücklich bestätigt[1]).

Diese Auseinanderhaltung zweier Bedeutungen des Wortes »Gattung« und die daraus folgende Entgegensetzung des kulturwissenschaftlichen und des abstrakt-begrifflichen Verfahrens wird um so bedeutungsvoller, wenn man bedenkt, wie vorzüglich Kant dieser Unterscheidung bereits durch die scharfe Abgrenzung der analytisch-logischen Begriffsbildung gegen die »Logik der Mathematik« und die des »intuitiven Verstandes« vorgearbeitet hatte. Die anschauliche universitas des räumlichen Umfassens und das metaphysische »All der Realität« liefern ja bei ihrem gemeinsamen Gegensatz gegen den Abstraktionsbegriff vorzügliche Analoga und dauernd fruchtbare Orientierungsmittel für die methodologische Erfassung des geschichtlichen und sozialen »Ganzen«. Die Struktur-Verhältnisse der Koordination unterscheiden sich nach unsern Ausführungen (S. 54 f.) auf den Gebieten des Diskursiven und des Intuitiven als aggregatartige Vereinzelung und als festgefügte Verbundenheit der einzelnen Exemplare. Auch das Kulturganze läßt sich am kürzesten durch die Charakterisierung logisch umschreiben, daß es ein totum und nicht wie der Umfang eines Abstraktionsbegriffs ein compositum oder eine bloße Aggregation darstelle. Darum die auf den ersten Blick auffallende, aber sehr tiefsinnige Gewohnheit Kants, die Menschen, nach ihrem Gattungsbegriff betrachtet, stets als »singuli« zu bezeichnen, im Gegensatz zu ihrer Existenz als »universi« in einem Gemeinwesen[2]). Wenn uns ein Allgemeinbegriff begegnet, muß nämlich sofort der Umstand einfallen, daß sein Umfang eine bloße Summe (»aggregatum«, s. S. 31, Anm.) einzelner Exemplare darstellt, deren vereinheitlichendes Band lediglich in der gemeinsamen Subsumier-

1) WW IV, 190 f., 321 f., 476, VII, 393, 398.

2) Vgl. neben der oben zitierten Stelle z. B. noch VI, 345: »Menschheit im Ganzen ihrer Gattung« — »Menschen, abgesondert betrachtet«.

Digitized by Google

barkeit unter einen abstrakten Begriff besteht. Sollen im Gegensatz dazu Individuen als eine Gesamtheit oder als »universi« betrachtet werden, so müssen sie durch eine nicht bloß begriffliche, sondern reale Einheit zusammengehalten werden, realiter miteinander verbunden sein. Solche reale Ganzheit hat Kant durch die Merkmale der »Vereinigung« oder des »Kollektiven« auszudrücken versucht. Er spricht von der Menschheit »im Ganzen ihrer Gattung, d. i. kollektiv genommen (universorum), nicht aller Einzelnen (singulorum), wo die Menge nicht ein System, sondern ein zusammengelesenes Aggregat abgibt«[1]). Er gibt aber ferner dem sozialen »Ganzen« dadurch einen besonderen, von der bloß mathematisch oder metaphysisch anschaulichen Ganzheit unterschiedenen rein kulturphilosophischen Inhalt, daß er zum Charakter der bloßen Kollektivität als weiteres Merkmal das Zusammengehaltensein durch eine gemeinsame Vernunftaufgabe hinzufügt. Erst aus der Synthese der beiden Merkmale reale Verbundenheit und Kulturwert ergibt sich ihm die Struktur eines »moralischen Ganzen«, eines »Systems« sozial vereinigter Menschen.

In diesen Untersuchungen kündigt sich, wie bereits angedeutet, eine erste schüchterne Erhebung über den gesellschafts-wissenschaftlichen Atomismus der Aufklärung an. Daß die »singuli« zugleich die isolierten egoistischen Individuen der naturrechtlichen Konstruktionen bedeuten, wird besonders durch den an Rousseaus Contrat social anknüpfenden Versuch einer juristischen Unterscheidung zwischen der »distributiven Einheit des Willens aller« und der »kollektiven Einheit des vereinigten Willens« bestätigt. Als Begleiterscheinungen des Individualismus sollen ferner stets Utilismus und Hedonismus gelten. Allein nicht nur der uti-

1) Wie weittragende und auch noch für unsere Zeit durchaus maßgebende methodologische Erkenntnisse von Kant hier bereits geahnt werden, entnimmt man am besten aus den fruchtbaren Untersuchungen von Kistiakowski in der Abhandlung »Gesellschaft und Einzelwesen«, besonders 118 bis 133 (vgl. oben S. 20, Anm. 1); die in dieser Schrift durchgeführte Unterscheidung zwischen den durch »rein begriffliche Zusammenfassung« gebildeten »Summen« oder »Gesamtheiten« und den »realen Einheiten« oder gesellschaftlichen »Kollektivwesen« liefert einen überaus wichtigen Beitrag zu einer zukünftigen Logik der Sozialwissenschaften.

Digitized by Google

listische Egoismus, sondern auch der abstrakte Individualismus der Kantschen Moral selbst wird durch die ethische Begründung des Sozialen (s. S. 244) in seinen tiefsten Grundlagen erschüttert, wenn auch nicht wirklich überwunden. »Es ist von der moralisch-gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln.« Die Pflicht, einen »ethischen Staat« herbeizuführen, nennt Kant in der religionsphilosophischen Hauptschrift »der Art und dem Prinzip nach von allen andern unterschieden« und bezeichnet sie als eine Pflicht »nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst«. Es schwebt hierbei zweifellos überall die Idee eines moralischen »Ganzen« vor, das nicht aus isolierten Gebilden erst zusammengestückelt, sondern, vergleichbar dem Einen Raume oder dem intelligiblen Kontinuum, als Realität von selbständiger Bedeutung, den einzelnen Teilen überbaut ist. Darauf deuten auch alle jene Bezeichnungen des »Kollektiven«, die nach Kants Terminologie keineswegs mit dem zu identifizieren sind, was wir unter Kollektivum verstehen, sondern gerade den Gegensatz zu dem bloß »distributiven« Aneinandergereihtsein diskreter Einheiten ausdrücken[1]). Und doch ist es Kant trotz dieses sozialen Ueberbaues, der am meisten in den letzten Schriften sichtbar wird, nicht gelungen, die atomistisch-individualistische Grundlage seines gesamten Denkens zu verleugnen. Alle »Vereinigung« der Menschen wird ihm schließlich doch immer nur zum Mittel für die Sittlichkeit der Individuen, nicht für die Herausarbeitung von Kulturaufgaben, die allein der über den Individuen stehenden Gesamtheit zufallen. Eine charakteristische Spiegelung dieses allgemein kulturphilosophischen Standpunktes enthält vor allem seine Rechtsphilosophie, in der er sich vergebens bemüht, den juristischen Atomismus der Naturrechtslehre begrifflich-systematisch zu überwinden[2]). Er konstruiert in letzter

1) Das geht aus der Verwendung dieser Termini in rein logisch-metaphysischem Sinne hervor, s. z. B. WW III, 400.

2) S. bes. Gierke, Johannes Althusius, 120 ff., 207 f. Die gedrängte Uebersicht unseres »dritten Teiles« gestattet auch hierüber nur andeutende Bemer-

Digitized by Google

Linie alles aus den Zwecken des Individuums und vermag deshalb auch nicht eine echte Sozialethik zu begründen; es gibt für ihn kein selbständiges Ethos des Gemeinlebens[1]).

Nur in diesem Sinne behaupten wir die Einseitigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der Kant schen Ethik. Wir werfen Kant keineswegs vor, daß er das konkrete »Ganze der Gattung« nicht zu einer metaphysischen, neben und über den Individuen existierenden Realität hypostasiert habe. Nicht um die Realität in erkenntnistheoretischer oder in metaphysischer Bedeutung handelt es sich hierbei, sondern allein darum, daß Kant in der konkreten Gattung auch nicht eine besondere »Realität« in ethischer und sozialphilosophischer, kurz in methodologischer Hinsicht zu erblicken vermochte. Die gerügte Unzulänglichkeit besteht somit darin, daß er für die Gemeinschaft keinen eigenen Kulturinhalt gewinnt, ihr vielmehr nur die Aufgabe zuweist, die Freiheit der Individuen als Einzelwesen zu verwirklichen. Insofern bedeutet ihm die Gemeinschaft in letzter Linie doch nur ein »Aggregat« ethischer Atome und eine abstrakte Gemeinsamkeit, nicht aber ein selbständiges oder »reales«, d. h. vom Aggregat wie von der abstrakten Allgemeinheit unterschiedenes, als einheitlicher Träger des Wertes den Einzelgebilden analoges und — als »Wertganzes« — diese in sich eingliederndes Kulturgebilde.

Die im Gegensatz zu dieser Auffassung in neuerer Zeit vielfach vertretene Ansicht, daß Kant vor allem als Begründer einer Gemeinschaftsethik anzusehen sei, beruht auf einer ungenügenden Sonderung der verschiedenen Bedeutungen, die in dem ethisch-sozialen Begriff des »Allgemeinen« bei Kant enthalten sind. Die »Allgemeinheit« des Sittengesetzes bedeutet nämlich erstens die Allgemeingültigkeit des absoluten ethischen Wertes, seine Unbedingtheit und Objektivität; zweitens aber die

---

kungen. Eine kompetente Darstellung wäre allein von einer die geschichts- und die rechtsphilosophischen Probleme vollständig ineinander arbeitenden — bis jetzt noch nicht versuchten — Behandlung der Kulturphilosophie des deutschen Idealismus zu erwarten.

1) WW IV, 146, 190, 281 ff., 321 f., VI, 190—200, 327, 342 f., 438, VII, 653 f., 393, 398, 401, 635, 656 ff.

Digitized by Google

formallogische Allgemeinheit, d. h. die Anwendbarkeit des abstrakten Merkmals der Sittlichkeit auf alle sittlichen Einzelinhalte, mithin die »Natur« oder den Allgemeinbegriff des Moralischen. Diese beiden begrifflich streng zu scheidenden Bedeutungen des Allgemeinen treten in sachlicher Hinsicht stets zusammen an denselben Inhalten auf; denn nach Kants ganzer Wertungsart kommt dem transzendentallogisch Allgemeinen gerade auch der allgemeingültige Wert zu. Das einzelne Individuum gewinnt eine ethische Bedeutung nur als Subjekt des Sittengesetzes, als Verwirklichungsfall der »vernünftigen Natur«. Kant ordnet also allerdings den Menschen der Menschheit unter. Aber »Menschheit« bedeutet bei ihm nicht die konkrete Menschengemeinschaft, sondern den abstrakten Menschenwert. Nicht daß wir Glieder, sondern daß wir Repräsentanten der Menschheit seien, fordert der kategorische Imperativ. Auch in diesem Falle erscheint Kants Werten, begrifflich und nach seiner logischen Struktur betrachtet, nicht als Eingliederung in eine Totalität, sondern als Subsumtion unter einen Allgemeinbegriff. Indem Kant das Verhältnis der Persönlichkeit zum allgemeinen Sittengesetz untersucht, abstrahiert er gerade von jeder realen Verbundenheit oder Gemeinschaft der Individuen untereinander. Der abstrakte Universalismus, der seine ganze Weltanschauung beherrscht, steht darum jenseits des Gegensatzes von »Sozialismus« und Anarchismus. Ja, die Alleinherrschaft dieses Universalismus führt geradezu zur Vernachlässigung und Zerstörung des sozialen Zusammenhanges und insofern zum extremen »Individualismus« (vgl. oben S. 21).

Trotz dieser zweifellosen Disparatheit von abstrakter »Allgemeinheit« und »Allheit« oder »Totalität«[1]) hat allerdings Kant selbst den Gedanken der Gemeinschaft in die Begründung des formalen sittlichen Wertes mit hineingezogen. Er hat nämlich neben den beiden, durch die ganze Methode der Transzendentalphilosophie gerechtfertigten Bedeutungen von Allgemeinheit noch eine dritte Art von Allgemeinheit eingeführt und zwar die eines »Gesetzes«

1) Diese Unterscheidung ausdrücklich IV, 285.

Digitized by Google

in einem intelligiblen »Reich«. Durch diese metaphysisch-juristische Umdeutung des »Vernunftgesetzes« konnte freilich leicht die Vorstellung einer Gemeinschaft oder eines »Reichs der Zwecke« gewonnen und für eine bloße Folgerung aus dem formalen Sittengesetz ausgegeben werden. Auch in den sonstigen Erörterungen über den kategorischen Imperativ bildet die in diesem Zusammenhange völlig unbegründete Idee eines geschlossenen Gemeinwesens die stillschweigende Voraussetzung. Häufig wird ja — besonders bekanntlich in den »Beispielen« — die Absolutheit des ethischen Wertes und seine Notwendigkeit für jedes moralische Bewußtsein in die davon ganz verschiedene gleichzeitige Ausführbarkeit einer bestimmten Handlung durch alle Mitglieder eines gedachten Gemeinwesens umgedeutet. Es handelt sich demnach hierbei nicht um eine formale Allgemeingültigkeit des sittlichen Willens, sondern um die Möglichkeit einer Verallgemeinerung, um die Ausführbarkeit der ganzen Handlung ihrem Inhalte nach. Von den daraus sich ergebenden Folgen für die Gesellschaft wird die sittliche Qualität der Handlung abhängig gemacht; während der Absicht nach ein formales Kriterium der Pflichtmäßigkeit gesucht wird, erhält so das sittliche Tun seine Sanktion in letzter Linie von dem inhaltlichen Wert des Gemeinwesens, dessen Bestehen mit unkritischer Naivität und im Widerspruch mit der ganzen Fragestellung als endgültiger Maßstab aufgestellt wird. Der Gemeinschaftsgedanke wird in allen diesen Ausführungen teils durch willkürliche Umdeutung erschlichen, teils ohne jede Begründung von vornherein vorausgesetzt. Trotz aller Ansätze zu einer ethischen Begründung des Sozialen[1]) vermochte demnach Kant den mit der transzendentalen Methode so eng verknüpften »Atomismus« niemals in der Tiefe der Spekulation zu überwinden.

Viel gründlicher, als es Kant gelungen war, entzieht Fichte dem abstrakten Individualismus seine spekulative Basis, indem er in der Zeit nach 1800[2]) über den Kantschen Formalismus hin-

1) Am höchsten steht in dieser Hinsicht die religionsphilosophische Hauptschrift, vgl. oben S. 248.

2) Ueber die frühere Zeit dagegen, in der Fichte bei dem sozialphilosophischen Individualismus Kants stehen blieb, »der Gemeinschaft als solcher keinen selbständigen Wert neben und über dem Individuum beimaß und dem

Digitized by Google

ausgeht und so imstande ist, den methodologischen Gedanken des »realen« Kulturganzen viel tiefer zu begründen. Es braucht deshalb, da der geschichtsphilosophische Begriff der »Werttotalität« bereits behandelt wurde, nunmehr lediglich auf die sozialphilosophische Ausprägung dieser philosophischen Wandlung eingegangen zu werden. Einen mit unzulänglichen Mitteln unternommenen Versuch, auf juristischem Gebiet über den Individualismus hinauszukommen, zeigt bereits das »Naturrecht« von 1796[1]). Gegen die individualistische Wirtschaftspolitik richtet sich der »geschlossene Handelsstaat«. In den späteren Schriften wird stets wie bei Kant die Abwendung von den Angelegenheiten der »Gattung« und das Verfolgen von Sonderinteressen als niedriger Utilismus des »isolierten Individuums« gegeißelt. Daneben werden aber auch die methodologischen Untersuchungen Kants fortgesetzt. Die besten Bemerkungen enthält wiederum bereits das »Naturrecht« von 1796. Hier tritt mit voller Klarheit der Gedanke des von der Summe der einzelnen Individuen unterschiedenen Ganzen hervor, wobei gleichzeitig für die Unterscheidung vom Allgemeinbegriff die Kant schen Termini totum und compositum verwertet werden. Das »nicht bloß eingebildete«, sondern »reelle Ganze« ist dasjenige, vermittelst dessen alle Individuen »in Eins zusammenfließen; und nicht mehr in einem abstrakten Begriffe, als ein compositum, sondern in der Tat vereinigt sind als ein totum«. »Man hat, soviel mir bekannt ist, bis jetzt den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zusammenfassung der Einzelnen zustande gebracht, und dadurch die wahre Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses sich verschlossen. Man kann auf diese Weise alles mögliche zu einem Ganzen vereinigen. Das Vereinigungsband ist dann lediglich unser Denken .... Eine wahre Vereinigung begreift man nicht eher, bis man ein Vereinigungsband außer dem Begriffe aufgezeigt hat.« Diese Polemik gegen den methodologischen Individualismus und bloßen Kollektivismus wird in mehr

---

Staat »keine überindividuellen, nur von der Gesamtheit als solcher realisierbaren Kulturaufgaben« zuwies, s. Marianne Weber, Fichtes Sozialismus, bes. 28 ff., 34 ff.

1) Vgl. Gierke, Althusius 119 f., 205 f.

Digitized by Google

gelegentlichen Aeußerungen der späteren Schriften wieder aufgenommen. »Die Gattung«, heißt es in den »Grundzügen«, »gerade das einzige, was da wahrhaft existiert, verwandelt sich ihm in eine bloße, leere Abstraktion, die da nicht existiere, außer in dem durch die Kraft irgendeines Individuums künstlich gemachten Begriffe dieses Individuums; und es hat gar kein anderes Ganzes, und ist kein anderes zu denken fähig, außer ein aus Teilen zusammengestücktes, keineswegs aber ein in sich gerundetes organisches Ganze.« »Man hüte sich nur, den Staat nicht zu denken, als ob er in diesen oder jenen Individuen, oder als ob er überhaupt auf Individuen beruhe und aus ihnen zusammengesetzt sei: — fast die einzige Weise, wie die gewöhnlichen Philosophen ein Ganzes zu denken vermögen«[1]).

Während Kant mit seinen sozialphilosophischen Ansätzen nur einen ersten und unsicheren Schritt über das abstrakte Schema der Kulturphilosophie hinaus gewagt hat, erscheinen bei Fichte dieselben Gedankengänge in eine umfassendere historische Weltanschauung eingeordnet und getragen von den geschichtsphilosophischen Ideen des qualitativen Kulturwertes und der von Individualität zu Individualität sich fortentwickelnden inhaltsgefüllten »Ordnung«. Nur Fichte, bei dem das Element des Sozialen in ein volleres geschichtliches Leben eingebettet wird, konnte es eben deshalb als bloße Teilstruktur des Historischen, als herausgesonderte Ader im Gesamtorganismus des Geschichtlichen begreifen, während für Kants unlebendige Auffassung die Geschichte fast gänzlich mit ihrem politischen Apparat zusammenfällt. Fichte hat deshalb auch, soweit er von letzten geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten aus das Wesen z. B. des Staates untersuchte, stets dessen dienende Stellung gegenüber der Gesamtheit der Gattungszwecke und seine Rolle als mehr vorbereitende Organisation hervorgehoben[2]). In diesem Zusammenhange erscheint der Staat als Vor-

1) III, 195—209, VII, 22 ff., 144 ff., IV, 402 ff.,

2) Die Wandlungen innerhalb der Staatslehre können dabei für uns ganz unberücksichtigt bleiben.

Digitized by Google

stufe, Mittel, festes Rückgrat oder bloßes »Gerüst« der einzig lebendigen Gesamtwirklichkeit, als eine »Einrichtung« oder »künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten«; darum darf er keineswegs mit dem Endzustande der Erfüllung selbst verwechselt werden, sondern er repräsentiert nur die Maschinerie der Wechselwirkung, die Technik des Zusammenfassens, somit immerhin etwas Formales und Abstraktes im Unterschiede von der individuellen geschichtlichen Wirklichkeit, an der sich die politische Gestaltung jedesmal realisiert[1]).

Denn bei dem isoliert gedachten Faktor des Sozialen liegt ja, wie man sich stets gegenwärtig halten muß, der Ton ausschließlich auf einer gewissen Struktur oder Form, die als bloßes Gerippe die im übrigen vielgestaltige Wirklichkeit durchsetzt. Erst durch diese Erkenntnis fangen wir an, in das Verhältnis dieses formalen gesellschaftlichen »Ganzen« zur unmittelbaren geschichtlichen Totalität, also in die Art der nur partiellen Strukturgemeinsamkeit zwischen beiden, einen Einblick zu gewinnen. Bis jetzt ist diese begriffliche Verwandtschaft nur logisch umschrieben worden und zwar durch den Nachweis, daß die Gemeinsamkeit lediglich auf dem Charakter der »Ganzheit« und dem daraus hervorgehenden gleichen Gegensatz zur abstrakten atomistischen Zerstückelung beruhe. Aber jetzt muß von diesen logisch allerdings sehr interessanten Beziehungen einmal abgesehen und vielmehr darauf hingewiesen werden, daß das rein Gesellschaftliche in einer viel abstrakteren oder formaleren Region liegt, in einer Region, die in ihrer Verselbständigung, d. h. wenn man sie von allen fremden Bestandteilen losgelöst denkt, niemals an die unmittelbare und unvergleichbare Vollwirklichkeit des Geschichtlichen heranreicht. Da auch bei der Bildung eines gesellschaftlichen Ganzen stets ein Kulturwert maßgebend sein muß (vgl. S. 247), können wir ein solches Gebilde eine »Wertganzheit« oder ein »Wertganzes im engeren Sinne« nennen, im Unterschiede von der lebendigen geschichtlichen »Werttotalität«; so daß das Wert- oder Kulturganze im weiteren Sinne »Werttotalität« und »Wertganzes im engeren Sinne«

1) Vgl. bes. VII, 144 f., VI, 369, N III, 174 f.

Digitized by Google

umfaßt, letzteres jedoch der »Werttotalität« koordiniert ist. »Werttotalität« darf demnach nur dasjenige Wertganze genannt werden, das sich vor der methodologischen Untersuchung nicht als abstrakte Teilwirklichkeit, sondern als durch unvergleichbare Individualität eigentümliche Vollwirklichkeit erweist[1]). Durch die Charakterisierung des Sozialen als lediglich formaler Organisation gelangt allerdings auch Fichte zu dem Ergebnis, die sozialen und organisatorischen Bildungen als Mittel für gewisse Zwecke zu postulieren, aber nicht wie Kant als Mittel für die in der philosophischen Konstruktion am Ende doch ausschließlich wertvoll und ohne Einschränkung souverän bleibenden Individuen[2]), sondern zur Verwirklichung eines Urbildes des Gemeinlebens und einer über die Zersplitterung der Individuen erhabenen idealen Gesamtentwicklung des Weltgeschehens. Nur für die Erreichung dieser Ziele wird, solange die Zwecke der einzelnen Persönlichkeit und die objektiven Ideale der Kultur sich nicht restlos durchdringen, die gleichförmige Herrschaft sozialer Einrichtungen als unerläßliches Hilfsmittel postuliert.

Zur Erläuterung der eigentümlichen methodologischen Zwischenstellung des sozialen Faktors kann man vielleicht am besten den vorher begonnenen Vergleich mit der Mathematik (vgl. S. 246 f.) weiter fortsetzen. Den sozialen Gebilden haftet nämlich eine von der sonstigen Begriffssystematik verschiedene, wohl aber in gewisser Hinsicht mit der mathematischen vergleichbare Abstraktheit an. Wie in der Mathematik aus der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit eine Welt der reinen Größen, so wird in den Gesellschaftswissenschaften[3]), die somit gleichsam eine Art Kulturmathematik darstellten, eine Welt sozialer Formen herausprä-

---

1) Nur die Werttotalität, niemals aber ein bloßes Wertganzes im engeren Sinne, fällt deshalb unter den Begriff der Wertindividualität, der ja stets ein einzigartiges, einmaliges, nicht auf eine Vielheit unmittelbarer Wirklichkeiten anwendbares Gebilde bezeichnet.

2) Genauer (zur Abwehr von Mißverständnissen): für die ohne Einschränkung durch die selbständigen Zwecke einer über ihnen stehenden Sozietas souverän bleibenden Individuen, die aber gleichwohl in ihrer atomistischen Isoliertheit der ganz unpersönlichen und überindividuellen Norm eines abstrakten Sittengesetzes unterworfen sind, vgl. S. 249 f.

3) Im weitesten Sinne! Vgl. die Anmerkung am Anfang dieses Kapitels.

Digitized by Google

pariert[1]). Wir erhalten an dieser Stelle wiederum (vgl. S. 243) die hier nicht genauer zu untersuchende Hindeutung darauf, daß die gesellschaftswissenschaftliche Betrachtungsart wohl in besonderen, der historischen Wertung ebenbürtigen methodologischen Eigentümlichkeiten ihren Grund haben wird, die sozialen Erscheinungen also, abgesehen davon, daß sie als Wertganzheiten eine Teilstruktur des Geschichtlichen enthalten können, noch von einer andern Seite beleuchtbar sind und dann als selbständige Objekte einer selbständigen und ganz anders gerichteten Forschungsweise erscheinen mögen. Ist diese Vermutung zutreffend, so bestände die Gesamtheit der positiven kulturwissenschaftlichen Disziplinen in einem System von Wertungsarten, innerhalb dessen eine geschichts- und eine im weitesten Sinne gemeinschaftswissenschaftliche Richtung sich als zwei aufeinander nicht zurückführbare Tendenzen unterscheiden ließen. Auch die geschichtswissenschaftliche Tendenz, die in ihrer Verselbständigung und Isoliertheit die Geschichte im engeren Sinne gibt, bedeutet im Organismus der Kulturwissenschaften überhaupt lediglich ein einzelnes Glied, nimmt aber dadurch unter den anderen kulturwissenschaftlichen Disziplinen eine besondere Stellung ein, daß sie die Wirklichkeit nicht zu einer ähnlichen Abstraktheit verarbeitet wie diese. Es war zwar auch von einer spezifisch historischen Wertstruktur die Rede, und die Geschichtslogik hatte die geschichtliche Wertindividualität als herausgehoben aus der indifferenten Masse der »empirischen Individualität« und somit als methodisch bereits bearbeitete Wirklichkeit zu kennzeichnen; allein diesem Ergebnis darf jetzt die weitere Erläuterung hinzugefügt werden, daß die so herausgearbeiteten Gebilde dennoch stets dazu geeignet sein müssen, die volle und unmittelbare Wirklichkeit in ihrer einmaligen und unvergleichlichen Individualität irgendwie zu repräsentieren[2]). Die Wertstruktur steht hier im Dienste einer Darstellung der Wirklichkeit. Gerade in diesem

1) Vgl. auch Jellinek, System der subjektiven öffentlichen Rechte, 13 ff., Recht des modernen Staates, I, 28 ff., 144 ff., Simmel, Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw., XVIII, 1304 f., XXII, 589 f.

2) Vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Kapitel, II—VI.

Digitized by Google

Punkte nun verhält es sich anders mit den Wissenschaften, die eine bloße, stets auf eine Vielheit unmittelbarer Tatsächlichkeiten anwendbare Form des Sozialen aus der Gesamtheit des Kulturgeschehens herauslösen wollen. Hier wird die Struktur um der Struktur willen gesucht und in einen gegliederten systematischen Zusammenhang eingestellt. Diese gesellschaftswissenschaftlich herausgearbeitete und nach eigenartigen systematischen Gesichtspunkten angeordnete Welt soll gar nicht wie die geschichtswissenschaftlich erforschte eine sich selbst genügende, einmalige und volle Wirklichkeit treffen oder ersetzen. —

Die ganze Spannung und Entfremdung einerseits und die ganze Fülle der Beziehungen andrerseits zwischen historischer und gemeinschaftswissenschaftlicher Betrachtungsweise enthüllt sich in der späteren Fichteschen Philosophie am deutlichsten da, wo die Gediegenheit der historischen Weltanschauung gerade an den typischen Objekten der abstrakten Gemeinschaftswissenschaft sich bewährt. Von jeher hat am auffälligsten der Staat in dem Schnittpunkt der beiden kulturwissenschaftlichen Forschungsmethoden gelegen, und gerade um ihn ist darum zwischen den gleichmäßig einseitigen und blinden Vertretern des formalistischen und des historischen Doktrinarismus eine erbitterte Fehde entbrannt. Wie wir stets nur die der Geschichtsphilosophie zugewandte Seite beachten, so wollen wir auch im folgenden lediglich das Erwachen eines rein geschichtlichen Verständnisses der politischen Gebilde bei Fichte herausheben, wodurch wir zugleich den Rückweg zu den im engeren Sinne geschichtsphilosophischen Problemen finden werden.

Der Prozeß der Ausbreitung des historischen Verständnisses auf politische Gebilde läßt sich mit unseren Bezeichnungen jetzt kurz so formulieren: es gilt hierbei ein Wertganzes zur Werttotalität zu erheben! Dadurch erhielten wir nämlich eine eigentümliche Spezies der Gattung Werttotalität: eine Werttotalität mit sozialem oder politischem Vorzeichen, bei der der Charakter gesellschaftlicher Wertganzheit immer noch mitklingt, aber so, daß dennoch der Grundton die lebendige geschichtliche Wirklichkeit bleibt. Ins Konkrete übersetzt, würde

Digitized by Google

dieselbe Formel lauten: es gilt den Staat als Nation zu begreifen! Denn »Staat« bedeutet eine formale gesellschaftliche Organisation, »Nation« ein geschichtliches Entwicklungsganzes. Es ist Fichtes unvergängliches Verdienst, daß er seit dem Zeitalter der Aufklärung auf dem Gebiete der reinen Spekulation der erste war, der den Schritt vom Staat zur Nation gewagt hat.

Der Begriff der »Nation« ist von so großer Kompliziertheit, daß seine Merkmale sich nur allmählich in der Darstellung entfalten lassen. Denn auf ihn findet nicht nur alles, was vorher von der geschichtlichen Welt im allgemeinen ausgemacht wurde, seine Anwendung, sondern er wird ferner — und zwar gerade wegen der zum Teil hindurchblickenden Ganzheitsstruktur — nicht anders als in beständiger Abgrenzung gegen die Region der bloßen Struktur, der Struktur um der Struktur willen, verständlich. So kann man zunächst einmal, um gerade diesen einen Gegensatz scharf hervortreten zu lassen, in polemischer und indirekter Form, durch eine Auseinandersetzung mit einseitig rationalisierenden und formalistischen Tendenzen, für den Begriff der Nation den Charakter der vollen Wirklichkeit, der historischen Realität, verfechten. Nun lag in der Gesellschaftsphilosophie der Aufklärung eine Staatslehre vor, die sich dem Nationalitätsprinzip nicht etwa aus methodologischen Gründen verschloß, sondern ihm aus urwüchsiger Blindheit von vornherein in allen ihren Konstruktionen, in ihrer ganzen Weltanschauung, keine Stelle frei ließ. Kein Wunder, daß Fichte in einer solchen Epoche der Rechtslehre schon gegen die bloße Rechtssystematik als solche, gegen den bloßen juristischen und ökonomischen Formalismus, den Vorwurf rationalistischer Einseitigkeit und Leblosigkeit erhebt; der Verdacht war ja berechtigt, daß diese Dogmatik alles zu sein, die volle Wirklichkeit zu ersetzen gedachte. Und daß die bloße Rechtsordnung oder die schematische Formel für das Zusammenwirken aller, diese »genaue Berechnung« der Pflichten und »gesetzmäßige Verteilung der Lasten« als »stehende und feste Form« nicht stets die einzige und höchste Instanz für das Handeln der Gesamtheit abgeben kann, das offenbart sich dem Denker in jenen

Digitized by Google

großen Augenblicken, in denen ein Volk sich zur Selbstverteidigung aufrafft und der ganze Staat in eine »revolutionäre Spannung« gerät. »Die gesellschaftliche Ordnung, wie dieselbe im bloßen klaren Begriffe erfaßt, und nach Anleitung dieses Begriffes errichtet und erhalten wird«, erscheint dann als »nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen, was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt«. Wenn es gilt, über neue, nie also dagewesene Fälle »ohne einen klaren Verstandesbegriff von der sicheren Erreichung des Beabsichtigten« zu entscheiden, dann müssen »alle Zwecke des Staates im bloßen Begriff: Eigentum, persönliche Freiheit, Leben und Wohlsein, ja die Fortdauer des Staates selbst« aufs Spiel gesetzt werden, alle die Güter, in deren bloßer Erhaltung »kein rechtes eigentliches Leben und kein ursprünglicher Entschluß« wohnt, und in deren Besitz die Zeitalter »gläubig fortgehen auf der angetretenen Bahn«. Die Tatsache der aus aller begrifflichen Systematik herausfallenden großen politischen Wandlungen im Leben der Völker vertieft Fichte hier zu dem Gedanken des wunderbaren Urrechts der ursprünglichen historischen Entwicklung gegenüber der systematisierbaren Form, in die sie sich stets kleiden muß, die aber wandelbar ist und sich immer von Neuem nach der unberechenbaren Wirklichkeit zu richten hat. Die historische Weltanschauung wird bei Fichte eben nicht zu einer Restaurationsphilosophie entstellt; sondern während der Rationalismus der Aufklärung die geschichtliche Wirklichkeit durch eine schematisch blasse Vernunft zu revolutionieren sich vermaß, glaubt Fichte die rationalisierbare und von abstrakten Regeln beherrschte Seite des öffentlichen Lebens umgekehrt durch die ewig frische Wirklichkeit revolutionieren und verjüngen zu müssen. Diese Ueberzeugung bestimmt auch in den »Reden an die deutsche Nation« die Gegenüberstellung der beiden Arten von Staatslehre, von denen die eine einen künstlichen Mechanismus an die Stelle des Lebens setzt, die andere dagegen auf die ursprüngliche Lebendigkeit der geschichtlichen Entwicklung zurückgeht[1]).

1) S. bes. N III, 248 f., Reden an die deutsche Nation, 7. und 8. Rede, N III, 427 f., VII, 563.

Digitized by Google

Mit solcher Polemik gegen die Alleinherrschaft des Formalismus ist jedoch der Ort für das Wesen der Nation vorläufig nur limitativ festgestellt. Um einen greifbareren Inhalt zu gewinnen, muß man dieser noch unbestimmten Charakterisierung die weitere Ueberlegung nachfolgen lassen, daß die Nation trotz ihres Gegensatzes zur lediglich abstrakten Form der Organisation doch andrerseits auch eine scharf ausgeprägte Struktur aufweist, daß also die geschichtliche Wirklichkeit des Nationalen mit einem Ganzheits- und Einheitscharakter ausgestattet ist, der diesen Faktor der geschichtlichen Welt noch auffälliger als das sonstige historische Material von der Diskretheit der natürlichen, d. h. nicht kulturwissenschaftlich betrachteten Wirklichkeit unterscheidet. Ja, wir werden wohl noch einen Schritt weitergehen und zugeben müssen, daß gerade in diesen eigentümlichen Gebilden, in denen sich geschichtliche Totalität und Ganzheitscharakter innig durchdringen, in diesen wirklichen und lebendigen Ganzheiten, das gesamte Problem der Ganzheit, auch in der Gestalt, die es in den abstrakteren Regionen der juristischen, gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlichen Begriffswelt annimmt, irgendwie seinen Ursprung und letzten Grund findet. Denn unbeschadet ihrer methodologischen Eigenart können ja diese Disziplinen in einzelnen Partien ihrer Begriffsbildung sich manchen Eigentümlichkeiten der konkreten und unmittelbar geschichtlichen Wirklichkeit eng anschmiegen und sie innerhalb ihrer abstrakteren Sphäre in genauer Spiegelung nachbilden. Daraus wird sofort begreiflich, daß auch von der geschichtlichen Wertung der unmittelbaren Kulturwirklichkeit aus darüber gewacht und ein Interesse daran gewonnen wird, daß sogar bis in die abstrakten Disziplinen hinein die Selbständigkeit der Gesamtgebilde, d. h. der von der Zusammenfassung von Einzelgebilden unterschiedenen Ganzheiten, eine gebührende Beachtung erfährt und gleichsam einen Abglanz ihrer ursprünglichen Bedeutung bewahrt.

So ist von einer andern Seite wiederum verständlich geworden, warum es nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist, wenn Fichte von der geschichtlichen Erfassung der Nationalität aus zunächst die zeitgenössische Staats- und Rechtslehre

Digitized by Google

angreift. Während im Kampfe gegen die Uebergriffe des Formalismus lediglich die Besorgnis zum Ausdruck kommt, es könnte die geschichtliche Wirklichkeit — einfach als das lebendige letzte Substrat aller übrigen wissenschaftlich konstruierbaren Kulturgebilde — durch das darüber ausgebreitete Begriffsnetz verdunkelt werden, gesellt sich im weiteren Verlauf dieser Polemik noch der Angriff gegen die auch durch die Zwecke der abstrakt-gesellschaftswissenschaftlichen Begriffsbildung nicht gerechtfertigte, sondern aus einseitigen Grundprinzipien entspringende Vernachlässigung und Zerstörung einer bestimmten Struktur der Kulturwirklichkeit hinzu. Hierbei ist es demnach nicht mehr die formale Abstraktheit und bloße Struktur als solche, die vom Standpunkt der volleren Wirklichkeit aus als etwas Sekundäres hingestellt und als geschichtsfeindlich beargwöhnt wird, sondern innerhalb des Bereiches der Struktur wird ein Mangel an Gestaltungskraft gerügt. Allerdings werden wiederum gerade Eigentümlichkeiten des historischen Substrates selbst durch diese Unzulänglichkeit der bekämpften Struktur empfindlich getroffen, Eigentümlichkeiten, deren Wirksamkeit sich durch alle kulturwissenschaftlichen Disziplinen hindurch erstrecken sollte. Während also hierbei auf den ersten Anblick nur die eine Struktur gegen die andere auftritt, schiebt sich doch gleichzeitig der berechtigten und verteidigten Struktur sofort ihr wahrer Urgrund und letzter Träger — nämlich die unmittelbare Wirklichkeit — unter, und dadurch wird diese ganze Polemik in ihrem innersten Kern dennoch zu einem Kampf der wirklichkeitsfreundlichen Richtung gegen eine Verkennung historischer Realitäten durch gewisse Tendenzen der systematisierenden Wissenschaft. Denn auch im Bereiche der Rechtslehre hatte sich der atomisierend-individualistische Geist der Aufklärung in der begrifflichen Zertrümmerung aller genossenschaftlichen Rechtsgebilde gezeigt. Aus den eben dargelegten Zusammenhängen wird es nunmehr ersichtlich, warum von Fichte gegen diesen naturrechtlichen Atomismus, dessen Bekämpfung eigentlich zunächst nur sozialrechtliche Gedanken gegen die einseitig individualrechtlichen hätte hervortreiben sollen, unmittelbar — gleichsam mit Ueberspringung dieses Mittelgliedes — das lebendige Nationali-

Digitized by Google

tätsprinzip ausgespielt wird. Es erneuert sich damit von der historischen Weltanschauung aus mit größerer Lebendigkeit die bei Kant für die Sphäre der formalen Gesellschaftsganzheit bereits begonnene Auflehnung gegen den atomistischen Individualismus. Wir finden in der Tat ganz allgemein mit dem Erwachen der geschichtlichen Weltanschauung im 19. Jahrhundert überall auch in den abstrakteren Wissenschaften der Jurisprudenz und Nationalökonomie, insbesondere der Staatslehre, eine starke Betonung der selbständigen Gesamtgebilde Hand in Hand gehen, sowie eine Reaktion gegen die Verabsolutierung des abstrakten, aus allen Zusammenhängen herausgerissenen Individuums.

Ein spekulativer Vorläufer dieser historischen Richtung ist Fichte geworden. Auch er bezeichnet als Weltanschauungsgrundlage der von ihm bekämpften Staatslehre den individualistischen Utilismus, der es unternimmt, aus gleichartigen Elementen, nämlich den glücksuchenden Individuen, »alles Leben in der Gesellschaft zu einem großen und künstlichen Druck- und Räderwerke zusammenzufügen«. Den Bürger fesseln nach dieser utilistischen Ansicht nicht die persönlichen Bande der Liebe und Begeisterung an den Staat; gilt doch die Staatsgewalt lediglich als der »Diener« der Eigentümer, »der von ihnen für diese Dienste bezahlt wird«. Welche Staatsgewalt ihm diese Dienste leistet, oder welche »ihm durchaus nichts verschlagende Person« dahinter steht, darum braucht der Einzelne sich nicht zu kümmern. In einem Komplex privatrechtlicher Beziehungen gibt es eben nur Träger abstrakter Funktionen, und alle individuellen Unterschiede werden bedeutungslos. Dieser verwerflichen Konstruktion des Staates stellt Fichte seine eigene Lehre entgegen. Herrschte in jener die Auflösung aller umfassenden Zusammenhänge, die Verabsolutierung des gesellschaftlichen Atoms und deshalb trostlose, ungeschichtliche Abstraktheit, so zeigt die wahre Struktur Verbundenheit, Einheit, Ganzheit, überindividuellen Zusammenhang. »Dies nun ist in höherer .... Bedeutung des Wortes ein Volk: das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen«. Die Ausdrücke »Volk« und »Nation« bedeuten bei Fichte keineswegs lediglich die ethnische

Digitized by Google

Grundlage des Staates, sondern die politisch geeinigte Menschenmenge. Sie wollen also vor allem die vorbildliche Struktur hervorheben, die des staatlichen Gemeinwesens ebenso wie die der unmittelbar geschichtlichen Wirklichkeit seines nationalen Substrats. Durch diesen Nationalitätsbegriff, wie durch die sich daraus ergebende Polemik gegen den Rationalismus und atomisierenden Individualismus in der Staatslehre, berührt sich Fichte auf das Engste mit einem anderen Vorläufer der historischen Schule, mit Adam Heinrich Müller[1]).

Als ein über den natürlichen und rechtlichen Einzelpersonen stehendes Gesamtgebilde hat Fichte den Staat noch dadurch besonders glücklich gekennzeichnet, daß er häufig vor der Verwechslung des Staatssubjekts mit den persönlichen Trägern der Staatsgewalt warnt und heftig gegen das Patrimonalprinzip polemisiert, nach dem das Land »Privateigentum«, der Untertan »dem persönlichen Willen« des Herrschers unterworfen ist. So führt der allgemein kulturphilosophische Gedanke des von der Summation von Einzelgebilden verschiedenen Ganzen auf dem staatsrechtlichen Gebiet bereits zu der — freilich noch nicht systematisch begründeten — Einsicht in die Erhabenheit der Staatssouveränetät über bloße Herrscher- oder Volkssouveränetät[2]). —

Vergleichen wir diese Spekulationen über Volk und Nation mit dem durch Kant repräsentierten Stadium der Ethik und Politik, so ergibt sich als eigentliche sozialphilosophische Tat Fichtes die Uebertragung der Struktur des gesellschaftlichen »Ganzen« auf die unmittelbare historische Wirklichkeit. Erst durch diese Hineinverlegung der Ganzheitsstruktur in das letzte Substrat aller sozialen und politischen Gebilde, erst durch diese geschichtliche Verlebendigung des »Kulturganzen« konnte es gelingen, das überindividuelle Allgemeine und das überindividuelle Ganze genügend scharf voneinander zu scheiden (vgl. auch S. 260 f.);

1) Polemik gegen den Rationalismus bei Müller, z. B. Elemente der Staatskunst (1809) I, 21 ff., 27 ff., 37 f., 94, gegen die atomistisch-mechanische Konstruktion (»Räderwerk«), 3 ff., 21 ff., 52, III, 220; Forderung ursprünglicher »Bewegung«, I, 5 ff., 17 ff., 43 ff.; mit Fichte übereinstimmende Definition der Nation, 51, 84, Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur (1806), 142 f.

2) VII, 362 ff., 381 f., vgl. 146 f., 548, IV, 402 ff., N III, 426.

Digitized by Google

erst jetzt konnte neben und über das Einzelindividuum eine wirklich reale Gesamtindividualität, ein wahrhaft Konkret-Allgemeines gestellt werden, dem das Individuum nicht wie dem Abstrakt-Allgemeinen als isoliertes Exemplar, sondern dem es als unvertauschbares Glied gegenübersteht[1]). Nicht Kant, sondern erst Fichte gebührt darum das Verdienst, die spekulative Ueberwindung des kulturphilosophischen Atomismus angebahnt zu haben. Wir müssen an dieser Stelle wiederum an die Bemerkungen unserer »Einleitung« (S. 18—23) anknüpfen und von neuem darauf hinweisen, daß alle jene dem »Individualismus« entgegengesetzten »sozialen« Ideen von der »Allgemeinheit«, der das Individuum gehorchen, oder von »überindividuellen« Zusammenhängen, denen es sich einordnen soll, nur durch ganz scharfe Kontrastierung des »überindividuellen« Ganzen und der gleichfalls »überindividuellen« abstrakten ethischen Norm, von ihrer bisherigen Verschwommenheit befreit werden können. Auch die geschichts- und sozialphilosophischen Grundbegriffe des deutschen Idealismus lassen sich in ihrer rein spekulativen und insbesondere in ihrer methodologischen Bedeutung nur dann richtig würdigen, wenn man zur logischen Klärung vor allem erst einmal diesen feinen begrifflichen Unterschieden nachgeht. Es war die einheitliche Tendenz unserer gesamten Ausführungen, auf die Unerläßlichkeit dieser Auseinanderhaltung des Abstrakt- und des Konkret-Allgemeinen hinzuweisen, und wir haben diese auch für das Individualitätsproblem entscheidende und bisher fast stets vernachlässigte Entgegengesetztheit zweier Strukturen sogar bis in die reine Erkenntnistheorie und Metaphysik verfolgen können[2]).

Bisher wurde Fichtes Nationalitätsphilosophie im Wesentlichen als Herausarbeitung einer gewissen, gegen die Zerstörungswut des atomisierenden Individualismus verteidigten Struktur gekennzeichnet, und außerdem wurde nur im Allgemeinen die

1) Vgl. dazu Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Kapitel, IV, »der historische Zusammenhang« und 316 ff.

2) Vgl. oben S. 17 f., 21 f., 53, 59 ff., 62 f., 70 ff., 88—94, 102, 169 ff., 176, 181, 187 f., 207, 243—247.

Digitized by Google

Hauptleistung Fichtes dahin bestimmt, daß er die geschichtliche Wirklichkeit gegenüber der aus Begriffen aufgebauten Welt wieder zu Ehren gebracht hat. Wir können nunmehr aber auch noch genauer verfolgen, wie Fichte den Wirklichkeitscharakter der Nation, dessen lediglich negative und mehr gefühlsmäßige Abgrenzung gegen das bloße »Gerüst« der gesellschaftlichen Organisation vorher gezeigt wurde (S. 259 f.), bereits einer eingehenderen Begriffsbestimmung zu unterwerfen wußte. Alle Wirklichkeit hat Individualität und Geschichte. Deshalb wird erst durch die Aufzeigung dieser beiden Erfordernisse des Nationalitätsbegriffs unsere Behauptung, bei Fichte sei die philosophische Behandlung der politischen Gebilde von der historischen Weltanschauung durchdrungen gewesen, hier inhaltliche Bestätigung erhalten. Zugleich werden wir dabei die Uebertragung der individualitätsphilosophischen und methodologischen Ergebnisse auf die sozialphilosophischen Begriffe kennen lernen.

Aus der rationalistischen und individualistischen Staatsauffassung folgte die Gleichgültigkeit gegen die individuellen Unterschiede des geschichtlichen Daseins, das sich etwa hinter den im Begriffe erfaßbaren rechtlichen und ökonomischen Beziehungen verbirgt. Dagegen findet nunmehr die Theorie vom lebendigen Organismus des Staatslebens in dem Prinzip der Nation als der politischen Individualität ihren notwendigen Abschluß. Während in den »Grundzügen« der Kosmopolitismus des 18. Jahrhunderts noch rückhaltlos anerkannt wurde, bringen die »Reden an die deutsche Nation« den entscheidenden Umschwung dadurch, daß durch Uebertragung des Prinzips der Wertindividualität auf das Politische dem erwachenden Nationalgefühl jener Zeit der tiefste Ausdruck verliehen, der größte und wirksamste kulturphilosophische Gedanke des 19. Jahrhunderts in die Weltanschauung der deutschen Philosophie aufgenommen und mit der Klarheit der begrifflichen Spekulation formuliert wird. Ja, in der Würdigung der nationalen Individualität, der Individualität im Großen, hat

Digitized by Google

Fichte vielleicht noch siegreicher die Weltanschauung des 18. Jahrhunderts überwunden und noch glänzender das Prinzip der Wertindividualität angewandt, als es ihm bei der historischen Einzelpersönlichkeit gelang. Glaubte er doch in dem Aufblühen politischen Lebens zu gesonderten und unvergleichbaren »Eigentümlichkeiten« geradezu ein selbständiges Ziel der geschichtlichen Entwicklung, ein »höchstes Gesetz der Geisterwelt« entdecken zu können. »Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen, und an der Einzelheit im großen und ganzen, an Völkern, darzustellen. Nur wie jedes dieser letzten, sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäß, und in jedem derselben jeder Einzelne jener gemeinsamen, sowie seiner besonderen Eigenheit gemäß, sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie soll .... Nur in den unsichtbaren und den eigenen Augen verborgenen Eigentümlichkeiten der Nationen, als demjenigen, wodurch sie mit der Quelle ursprünglichen Lebens zusammenhängen, liegt die Bürgschaft ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Würde, Tugend, Verdienstes; werden diese durch Vermischung und Verreibung abgestumpft, so entsteht Abtrennung von der geistigen Natur aus dieser Flachheit, aus dieser die Verschmelzung aller zu dem gleichmäßigen und aneinanderhängenden Verderben.« Die spekulative Würdigung des Individuellen setzt sich sofort in die praktisch-politische Forderung der nationalen Selbsterhaltung, der Ueberlieferung ursprünglicher nationaler Eigenart an die Enkel um; und aus diesen Pflichten ergibt sich auch »der Begriff des wahrhaften Krieges«. Mit solcher Individualisierung des Wertens verbindet sich wiederum die logische Charakterisierung durch die Irrationalität. Die Nation als »besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung«, als »besonderes Gesetz der Entwicklung des Göttlichen« erscheint dem abstrakten Verstand als ein aus den allgemeinen »Gesetzen der Ersichtlichkeit« unerklärbarer Bestandteil der Wirklichkeit, als ein »Mehr der Bildlichkeit, das mit dem Mehr der unbildlichen Ursprünglichkeit in der Erscheinung unmittelbar verschmilzt« und deshalb »nie-

Digitized by Google

mals von irgendeinem, der ja selbst immerfort unter desselben ihm unbewußten Einflusse bleibt, ganz mit dem Begriffe durchdrungen werden kann«[1]).

Gerade und ausschließlich auf politischem Gebiet streift somit Fichte an Schleiermachers Prinzip der »Eigentümlichkeit«, nach dem die bedeutende Individualität als Selbstzweck, als Ganzes, als in sich geschlossene Welt gewertet wird. Bei der ihm eigentümlichen Wertungsgewohnheit der Eingliederung des Einzelnen in einen umfassenden Zweckzusammenhang liegt es ihm auch nahe genug, die Nation, die ja, ähnlich dem höchsten Inbegriff der Kulturwerte, eine die einzelnen Individuen in sich eingliedernde Gesamtindividualität darstellt, als sich selbst genügendes Ganzes gelten zu lassen; leichter als bei der Einzelpersönlichkeit wurde es ihm darum bei der Nation, davon abzusehen, daß auch sie sich als Glied eines noch höheren Ganzen denken läßt. Im Zeitalter Kants wollte das Individuum die »menschliche Gattung« als einzige in sich geschlossene Werttotalität über sich anerkennen, die einzelnen Staaten aber lediglich als vorläufigen Notbehelf daneben dulden. Bei Fichte ist bereits der ungeheure Fortschritt in der Individualisierung des Wertens eingetreten, daß zwischen den Einzelnen und die Menschheit die Nation als selbständiges Wertgebilde eingeschoben wird[2]). Freilich ist dadurch auch für Fichte die Möglichkeit keineswegs aufgehoben, die Nationen als bloße Glied individualitäten in die Gesamtheit der Kulturentwicklung einzustellen. Dem einzelnen Volk wäre dann im »ewigen Entwurf eines Menschengeschlechtes im Ganzen« eine ebenso unersetzliche »Bestimmung« zuzuweisen wie dem einzelnen Individuum im einzelnen Volke. »Die Volksform selbst ist von der Natur oder Gott: eine gewisse hochindividuelle Weise, den Vernunftzweck zu befördern. Völker sind Individualitäten, mit eigentümlicher Begabung

1) Reden an die deutsche Nation, 8. Rede, ferner 371 f., 398, 467, 563 f., »Staatslehre«, 2. Abschnitt (IV, 401 ff.).

2) Vgl. dazu Müller, Elem. d. Staatskunst I, 107 f., 109 f., 115 f., 282 ff., III, 223 ff., 251.

Digitized by Google

und Rolle dafür.« Wer so den universalen Kosmos der Kulturziele als eine aus den unvergleichbaren nationalen Gliedindividualitäten sich bildende Gesamtindividualität erfaßt, für den wird der wahre »Kosmopolit« sich als Patriot betätigen und echter »Patriotismus« in »Kosmopolitismus« einmünden müssen. Die scheinbare Unbestimmtheit in Fichtes Stellung zum Kosmopolitismus erklärt sich zum größten Teil aus dieser früher im allgemeinen von uns charakterisierten, auch auf das Politische angewandten Methode des Eingliederns von Fragmentindividualitäten in eine Totalität, obgleich allerdings auch zuzugeben ist, daß das Nationalitätsprinzip bei ihm häufig durch eine metaphysische Verabsolutierung des Deutschtums durchbrochen wird[1]).

Daß Fichte es wirklich vermochte, trotz seiner das Entstehen fruchtbarer kulturphilosophischer Begriffe fortwährend bedrohenden Hinneigung zu dem eleatischen Prinzip eines gestaltlosen Absoluten, dennoch eine konkrete Fassung des Nationalitätsgedankens wenigstens anzubahnen, das ergibt sich am deutlichsten aus der in den letzten Schriften beobachteten Klärung und schärferen Herausarbeitung des Momentes, auf das alle Ansätze der politischen Spekulation seit 1806 ja bereits hindrängen, nämlich aus der Charakterisierung des Volkes als geschichtlicher Einheit. In der Betonung dieses Faktors vollendet sich die Beleuchtung des Wirklichkeitscharakters der Nation. Wie Fichte für das Volk die individuelle Eigentümlichkeit noch rückhaltloser zugestand als für die einzelne Persönlichkeit, so hat er sich auch der Anerkennung nicht verschließen können, daß der ins Unendliche gehenden politischen Gestaltungskraft des menschlichen Willens die konsolidierende Macht einer geschichtlichen Volksgrundlage als ein »von der geistigen Natur Vorausgegebenes« zu Hilfe kommen müsse. Das Wunder der »gegebenen Freiheit« taucht hier als Antinomie von politischer Selbsttätigkeit und geschichtlicher Gewordenheit wieder auf. Bereits in den »patriotischen Dialogen« von 1807 war gelegentlich ausgesprochen worden, die Nation müsse »Natur«, d. h. geworden und gewachsen sein. Aber während noch in den »Reden« die Sprache als höchstes, ja

1) VII, 181, 188, 193, 197, 200, 212, N III, 228 f., 248, 266, 423, 426 f., VII, 380 ff., 464, 471 f., 533.

Digitized by Google

einziges nationales Einheitsband gilt, finden wir in den letzten Schriften die Mittel nationaler Einigung viel eingehender untersucht und ihre Notwendigkeit viel stärker hervorgehoben. Hier wird neben der Sprache vor allem eine gemeinsame Geschichte genannt. An ihr sei besonders das lehrreich, »wodurch eine Menge sich selber begreift als Eins, und zum Volke wird im eigenen Begriffe: — entweder durch hervorstechende Ereignisse, gemeinschaftliches Tun und Leiden — .... durch Gemeinschaftlichkeit des Herrschers, des Bodens, der Kriege und Siege und Niederlagen und dergleichen; — oder auch der bloße Begriff andrer von ihnen als Eins gibt ihn ihnen selbst«. »Eine Menschenmenge durch gemeinsam sie entwickelnde Geschichte zur Errichtung eines Reiches vereint, nennt man ein Volk.« »Gemeinschaftliche Geschichte oder trennende entscheidet also für die Bildung zum Volke.« Bei dieser viel realistischer gewordenen Vorstellung wird auch der Krieg als völkerbildendes Element gewürdigt. Wenn Fichte von seinem Begriff der Nation aus den deutschen Territorialstaat nicht als selbständiges und berechtigtes Staatsgebilde gelten lassen wollte, so darf man darin nicht ein blindes Eifern wider den Schollenpatriotismus erblicken, sondern muß vielmehr die tiefgehende, von ihm häufig ausgesprochene Einsicht erkennen, daß jeder Staat im tiefsten Grunde krankt, bei dem politische Organisation und »Volksgeist« sich nicht decken. Gerade ein solches Auseinanderfallen, bei dem die Nation nicht als ein über alle künstliche Abgrenzung erhabener überindividueller Zusammenhang gewertet werden kann, verleitet ja auch zu der von Fichte so heftig bekämpften Denkart, die den Fürsten der Nation als ein Jenseitiges gegenüberstellt, ihn »vor das Vaterland setzt, als ob er selbst keins hätte«, und den Staat als seinen Privatbesitz betrachtet wissen will[1]). Wo derartige Auffassungen durch die politische Entwicklung bestätigt werden, hat sich das wahre Verhältnis gerade umgekehrt: die leere Form des Staates triumphiert über die Realität des nationalen Daseins[2]).

Von dieser Idee des geschichtlich gewordenen Volksgeistes, zu

1) Vgl. dazu besonders Lassalles Festrede »Die Philosophie Fichtes«, die wohl das Beste enthält, was über Fichtes Politik gesagt worden ist.

2) N III, 232, VII, 266 f., 392 f., 460, 463 f., 465 ff., IV, 412—420.

Digitized by Google

der sich die politische Spekulation in den allerletzten Jahren offenbar zuspitzt, sticht nun die über alle empirischen Schranken hinausgehobene Sonderstellung merkwürdig ab, die Fichte dem deutschen Volke zuweist. Zunächst darf freilich auch hierbei nicht übersehen werden, daß für die Erklärung der Zerrissenheit und Nationalitätslosigkeit Deutschlands der — im Vergleich mit der Auffassung der »Reden« — vertiefte geschichtsphilosophische Volksbegriff als Kriterium festgehalten wird. Von den Deutschen heißt es: ». . . . . keine gemeinsamen Taten und Geschichte, durchaus kein Unternehmen der Art. Höchstens Stamm- und Spracheinheit, nicht Volks- und Geschichtseinheit.« »Und das ist eben die Merkwürdigkeit: der Charakter anderer Völker ist gemacht durch ihre Geschichte. Die Deutschen haben als solche in den letzten Jahrhunderten keine Geschichte.« Aber die Deutschen vermochten es — so wird nun weiter gefolgert — im Widerspruch mit der feindlichen historischen Wirklichkeit kraft ihres übergeschichtlichen »metaphysischen« Daseins den »Einheitsbegriff eines deutschen Volkes« aufrechtzuerhalten, und gerade in dieser »Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus« besteht der »merkwürdige Zug« in ihrem Nationalcharakter. Sie allein sind deshalb im Weltplan dazu ausersehen, »in rein geistiger Ausbildung« sich zu einem Volke erst zu machen, ihr Sein, wie die Wissenschaftslehre es fordert, aus der reinen Innerlichkeit aufzubauen. »Dem metaphysischen Volke die metaphysische Aufgabe!«[1]). »Der Einheitsbegriff des deutschen Volkes ist noch gar nicht wirklich, er ist ein allgemeines Postulat der Zukunft. Aber er wird nicht irgendeine gesonderte Volkseigentümlichkeit zur Geltung bringen, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen.« Hier beansprucht in der Tat das ethische Postulat der Selbsttätigkeit nicht nur eine überhistorische Bedeutung, sondern es steigert sich geradezu zur metaphysischen Leugnung des Historischen, zur hypostasierenden Erzeugung einer übergeschichtlichen individualitätslosen Realität.

Allein wenn auch ohne weiteres zuzugeben ist, daß das Gesamt-

1) Worte Lassalles a. a. O. 24.

Digitized by Google

bild der bei Fichte ja erst im Entstehen begriffenen historischen Weltanschauung an einzelnen Stellen immer wieder von anderen spekulativen Schichten stark verdunkelt wird, so muß man sich doch davor hüten, die Kluft zwischen der metaphysischen Ausgestaltung des Nationalitätsprinzips und der wahrhaft historischen Betrachtungsweise allzusehr zu erweitern. Man wird sich vielmehr daran zu erinnern haben, daß nach Fichte der Begriff der Geschichte nicht nur das Gewordene, sondern ebenso das lebendige Werden selbst umfaßt, seine historische Weltanschauung deshalb, anstatt zu einer das Bestehende vergötternden Restaurationsphilosophie herabzusinken, sich vielmehr zu der Verkündigung einer grundsätzlichen Revolution gegen die erstarrten Formen der Gegenwart emporhebt. Das wird ja an den überlebten föderalistischen Formen des Deutschen Reichs gerade gerügt, daß sie Kunstprodukte seien, durch die niemals der belebende Hauch wahrer Geschichte geweht habe. Diese Empörung gegen das Bestehende ist somit von echt geschichtlichem Gefühl getragen und steht, auf ihre letzten spekulativen Motive hin angesehen, im schroffen Gegensatz zum aufklärerischen Radikalismus. Daß Fichte diesen Vergangenheit und Zukunft umfassenden, für das 18. Jahrhundert völlig unbegreiflichen Begriff von »Geschichte« auch wirklich vertreten hat, dafür liefert gerade die entscheidende Stelle einen untrüglichen Beweis, an der er Deutschlands Ausnahmestellung und Pflicht zu nationaler Urzeugung am stärksten hervorhebt. Denn dort hat er den postulierten Prozeß selbsttätiger Gestaltung zum Volke ausdrücklich in den Umfang des Geschichtsbegriffes gestellt. »Dies alles hat die Deutschen bisher gehindert, Deutsche zu werden: ihr Charakter liegt in der Zukunft: jetzt besteht er in der Hoffnung einer neuen und glorreichen Geschichte. Der Anfang derselben — daß sich selbst mit Bewußtsein machen. Es wäre die glorreichste Bestimmung«[1]). —

Aber von Neuem bestätigt sich uns durch die Berücksichtigung der Nationalitätsphilosophie, daß Fichtes geschichtsphiloso-

1) VII, 547—573, IV, 422 f.

Digitized by Google

phische Weltanschauung andere Wurzeln hat als jenes mit der ästhetischen Stellungnahme so nah verwandte hingebende Verständnis für alle einzelnen und entlegensten Aeußerungen des geschichtlichen Lebens der Völker, das als zweite ursprüngliche Quelle des historischen Sinnes der Neuzeit von Herder ausgeht und die gesamte Romantik beherrscht. Dem Philosophen aus der Kantischen Schule konnte erst durch das Nachdenken über das Werden und die Erhaltung der großen politischen Organismen klar werden, daß die überempirischen Werte in den zeitlichen, irdischen Verlauf, in historische Gestaltung hineingebannt sind. Und indem ihm so auf dem Umwege über das Politische die Versöhnung von Wert und Wirklichkeit in ihrer greifbarsten Gestalt sich offenbart, wird er zugleich der klassische Ausdruck seiner Zeit, in der der Ideenreichtum einer »staatlos« entstandenen Kultur mit den harten Realitäten des politischen Lebens sich berührt. Durch die schweren Schicksalsschläge des eigenen Volkes gemahnt, postuliert nun plötzlich auch der Philosoph: »Selbst das Schweben in höhern Kreisen des Denkens spricht nicht los von dieser allgemeinen Verbindlichkeit, seine Zeit zu verstehen. Alles Höhere muß eingreifen wollen auf seine Weise in die unmittelbare Gegenwart«[1]).

So vollendet sich die Erkenntnis des Begriffs der Geschichte erst durch den Einblick in die Zusammenhänge mit dem Begriff der politischen Gemeinschaft. In der Nationalisierung der früher ausschließlich weltbürgerlich gedachten politischen Ideale lernen wir wiederum ein gewaltiges neues Mittel zur Erreichung jenes Zieles kennen, nach dem Fichtes Geschichtsphilosophie auf verschiedenen Wegen — in hartem Ringen mit der rationalistischen Weltanschauung — hinstrebte, jenes Zieles, das in der Versöhnung der abstrakten gestaltlosen «Vernunft« und der individuellen Wirklichkeit des Geschichtlichen besteht. —

Als besonders charakteristische und vor allem auch von Hegel

---

1) VII, 447 vgl. 379 ff., 451 ff. Aehnlich wiederum Müller, z. B. Vorlesungen über d. deutsche Wissenschaft u. Lit. 136, 161, Elem. d. Staatskunst I, 42. Bereits Gentz spricht von der »auffälligen Uebereinstimmung« der im Text zitierten Stelle, »sogar in einigen entscheidenden Aeußerungen und Worten«, mit Müller, s. Briefwechsel zwischen Gentz und Müller 148

Digitized by Google

unterscheidende Eigentümlichkeit von Fichtes Spekulation dürfen wir aber bei einem letzten Rückblick den Umstand noch einmal hervorheben, daß sich mit dieser Schöpfung einer neuen geschichtsphilosophischen Gedankenwelt gleichzeitig ein starkes Wurzeln in der Kantschen Logik verbindet. Denn erst durch den logischen Begriff des Historischen, durch die aller Vernunftgesetzlichkeit ewig unerreichbare Irrationalität des Individuellen gilt, wie wir sahen, dem Transzendentalphilosophen der kulturphilosophische Gedanke des Urrechts der geschichtlichen Wirklichkeit — gegenüber jedem Formalismus des Wertens — als so weit gerechtfertigt und gesichert, daß sich dabei das Bedürfnis nach letzter erkenntnistheoretischer Begründung zu beruhigen vermag. Ein wertvoller, ja unentbehrlicher Baustein in der Grundlegung einer von Kant abweichenden kulturphilosophischen Weltanschauung entstammt somit doch wiederum den unerschöpflichen Tiefen Kantscher Erkenntnistheorie. Auch in der Geschichtsphilosophie erscheint darum Fichte als der wahre Jünger Kants, als der »Größte aller Kantianer«, der das dauernd Wertvolle des Meisters behält, um doch mit schöpferischer Kraft über ihn hinauszugehen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Rechtsphilosophie

Digitized by Google

Die Rechtsphilosophie erschien 1905 in der Festschrift für Kuno Fischer »Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts«, 2. Band.

Herr Verlagsbuchhändler C. Winter (Heidelberg) hat mit dankenswerter Bereitwilligkeit den Abdruck dieses Beitrags gestattet.

Digitized by Google

Trotz der so lebhaften Beschäftigung unserer Zeit mit den Problemen des Gesellschaftslebens zeigt die eigentliche Spekulation der Gegenwart gerade auf rechts- und sozialphilosophischem Gebiet nur eine geringe Selbständigkeit und immer noch eine starke Abhängigkeit von den großen Systembildungen des deutschen Idealismus. Das mag zur Rechtfertigung dafür dienen, daß bei der Darstellung derjenigen modernen rechtsphilosophischen Theorien, die überhaupt noch die Fühlung mit den letzten Fragen der Weltanschauung bewahrt haben (Abschnitt I), zuweilen auf Kant und Hegel zurückverwiesen wurde. Ungeachtet eines solchen Mangels an Originalität in den grundlegenden Problemen ist jedoch der Stand der Rechtsphilosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts kein trostloser. Denn die gerade in der jüngsten Zeit lebhaft beginnende, äußerst zukunftsreiche methodologische Bewegung (Abschnitt II) wird die Rechtsphilosophie von neuem zu der Erkenntnis zwingen, daß aller Streit um die Methode empirischer Kulturwissenschaften über die bloße Methodologie hinausweist und von einem System überempirischer Werte seine endgültige Entscheidung erwartet.

Digitized by Google

Abschnitt I.

Die Philosophie des Rechts.

a) Die Methode.

Auch der Rechtswissenschaft hat erst das neunzehnte Jahrhundert die volle Selbständigkeit und, wie es scheint, endgültige Befreiung aus der metaphysischen Spekulation gebracht. Auf die Emanzipation der empirischen Kulturwissenschaften von der Philosophie ist das neunzehnte Jahrhundert mit Recht stolz, der »historische Sinn« gilt als sein Ruhmestitel, zur historischen Schule bekennen sich alle bedeutenden Juristen der letzten Generationen; die historische Methode ist das allgemeine Schlagwort der modernen Jurisprudenz geworden. Gibt es überhaupt neben der empirischen Rechtswissenschaft, so fragen insbesondere die »Vollblutjuristen«, eine von ihr unterschiedene Rechtsphilosophie? Gibt es irgendwelche berechtigte Fragen an das Recht, die die juristische Wissenschaft prinzipiell nicht zu beantworten vermag? Bei solcher Skepsis wächst die Anschauungsweise der geschichtlichen Rechtstheorie leicht zu einem allgemeineren philosophisch-methodologischen Empirismus aus. Nicht die bloße Verselbständigung, sondern die Alleinherrschaft der empirischen Methode wird hierbei angestrebt. Hervorragende Juristen wie Merkel und Bergbohm fordern nicht nur eine »Philosophie des positiven Rechts«, sondern eine empiristische, eine »positive« Philosophie des Rechts. Was sie mit ihr meinen, läuft auf eine »allgemeine Rechtslehre« hinaus. »Allgemein« ist aber diese Disziplin nur deshalb, weil sie das Recht nicht isoliert läßt, sondern es in die Zusammenhänge mit anderen Kulturfaktoren wie Sitte, Moral, Wirtschaft eingliedert, weil sie ferner als vergleichende Rechtswissenschaft das Gemeinsame aus den Rechtszuständen verschiedener Zeiten und Völker heraushebt

Digitized by Google

und weil sie endlich nur die obersten Begriffe behandelt, die den spezielleren zugrunde liegen und über dem Gegensatz der einzelnen juristischen Disziplinen stehen. Rechtsphilosophie wäre danach lediglich eine »Sammelstelle für die umherirrenden allgemeinen Rechtsbegriffe und Rechtslehren«, ein durch Induktion und Abstraktion herausgearbeiteter allgemeiner oder allgemeinster Teil der ganzen Rechtswissenschaft.

Wer sich nicht mit solchen verallgemeinernden Sublimierungen empirischer Wissenschaftsergebnisse begnügen will, sondern es heute noch wagt, von der Rechtsphilosophie die Ergründung einer absoluten Bedeutung des Rechts und seiner Beziehungen zu anderen unbedingten Werten zu verlangen, der verfällt von vornherein dem schweren Verdacht der »naturrechtlichen Ketzerei«. Muß wirklich — so hat darum die Lebensfrage der modernen Rechtsphilosophie stets gelautet — jede nicht empiristische Philosophie des Rechts mit der alten, durch eine glänzende Entfaltung der positiven Wissenschaft beiseitegeschobenen naturrechtlichen Metaphysik des Rechts zusammenfallen?

Das Naturrecht war eine Frage nach dem absoluten Sinn von Recht und Gerechtigkeit, und dadurch wurde es zu einem welt- und problemgeschichtlichen Prinzip, dessen unvergängliche Bedeutung durch keinerlei — wenn auch methodisch noch so unentbehrliche — Berichtigungen wesentlich getrübt werden kann. Diese absolute, transzendentalphilosophische Tendenz hat mit ihm jede denkbare Wertspekulation, auch jede »kritische«, gemeinsam.

Grundverschieden wird dagegen von der Naturrechtsmetaphysik und von der kritischen Rechtsphilosophie das Verhältnis zwischen dem unbedingte Geltung beanspruchenden Wert und der empirischen Wirklichkeit bestimmt, und diese Differenz, die unmittelbar ins Leben eingreift und doch auf tiefe Gegensätze der theoretischen Philosophie zurückgeht, eröffnet die Möglichkeit, eine scharfe Abgrenzung zwischen dem Naturrecht und einer metaphysikfreien Rechtsphilosophie vorzunehmen.

Der kritischen Wertlehre gilt im Unterschiede zu jeder platonisierenden Zweiweltentheorie die empirische Wirklichkeit, und demgemäß auch die des geschichtlichen Lebens, als einzige Art

Digitized by Google

der Realität, zugleich aber als Schauplatz oder Substrat überempirischer Werte, allgemeingültiger Bedeutungen. Sie läßt deshalb auch nur eine juristische Einweltentheorie zu, und nach ihr gibt es nur einerlei Art von Recht: die empirische, geschichtlich sich entwickelnde Rechtswirklichkeit. Aber aus der notwendigen Auseinanderhaltung von Wert und empirischem Wertsubstrat folgt die grundlegende Zweidimensionalität der Betrachtungsweise, der Dualismus philosophischer und empirischer Methode. Die Philosophie betrachtet die Wirklichkeit lediglich unter dem Gesichtspunkte ihres absoluten Wertgehaltes, die Empirie lediglich unter dem ihrer tatsächlichen Inhaltlichkeit. Eine völlig spekulationsfreie, ungetrübt empiristische Behandlung der geschichtlichen Rechtswirklichkeit wird von einer solchen kritischen Wertlehre, die ja nicht mehr ein überempirisches Recht ersinnen, sondern sich lediglich auf die überempirische Bedeutung des empirischen Rechts besinnen will, nicht nur geduldet, sondern geradezu vorausgesetzt. Dasselbe Stoffgebiet, nämlich das Recht, das in den empirischen Disziplinen seinem faktischen Bestande, seiner tatsächlichen Entwicklung nach in seinen Beziehungen zu anderen empirischen Kulturfaktoren bloß dargestellt und hingezeichnet wird, ohne daß sich die Philosophie hierbei hineinzumengen hätte, dieses selbe einfach vorliegende Tatsachenmaterial wird außerdem von der Philosophie noch irgendwie beleuchtet, beurteilt, bewertet, auf seine letzte Berechtigung hin geprüft, kurz in Weltanschauungszusammenhänge eingestellt. Die Rechtsphilosophie ist nach dieser Anschauung Rechtswert-, die empirische Wissenschaft Rechtswirklichkeitsbetrachtung, und beide können sich niemals im Wege stehen.

Der Unterschied zwischen der kritischen Wertspekulation und dem metaphysisch gerichteten Naturrecht ergibt sich daraus, daß jede Metaphysik im Gegensatz zur kritischen Auseinanderhaltung von Wert und Wirklichkeit und zur Lehre von der Unableitbarkeit des geschichtlich Gegebenen aus der abstrakten Wertformel eine Hypostasierung überempirischer Werte zu realen selbständigen Lebensmächten und dadurch eine Ueberbrückung und Vermengung von Wert und Wirklichkeit erstrebt. Der Wert gilt bei den Meta-

Digitized by Google

physikern nicht nur als das, was den empirischen psychologisch-geschichtlichen Tatsächlichkeiten Sinn und Bedeutung verleiht, sondern er wird mit einer realen, den historischen Zusammenhängen entgegenstrebenden Wirksamkeit ausgestattet.

In diesem Sinne ist jedes Naturrecht metaphysischer Rationalismus; es hypostasiert Rechtswerte zu Rechtswirklichkeiten. Um aber diesen Kern aller Naturrechtlerei zu verstehen, muß man sich erst darüber verständigen, was denn auf dem Gebiete des Rechtes »empirische Realität« im Gegensatz zum bloßen Werte, zur bloß ideellen Bedeutsamkeit heißen kann und worin demgemäß die »Hypostasierung« hier bestehen muß. Ohne auf eine methodologische Untersuchung des kulturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriffs eingehen zu müssen, kann man zur Entscheidung dieser Frage sich vorläufig darauf beschränken, den komplizierten Begriff der Rechtswirklichkeit — in Uebereinstimmung mit Erörterungen von Bergbohm, dem hierin z. B. Hegel, Stahl und Bruns vorangegangen waren, — in die Unterarten der formellen und der materiellen Positivität zu zerlegen. Entsprechend dieser Einteilung dürfte auch das Naturrecht in eine formelle und eine materielle Vermischung von Wert und Wirklichkeit zerfallen.

Die formelle Rechtspositivität ist nichts anderes als eine Art des Geltens. Eine Art des Geltens erscheint darum hier als »empirische Realität« und folglich als naturrechtliches Verdinglichungsprodukt. Das Hypostasieren wirkt in diesem Falle als Umdeutung der einen Geltungsart in eine andere, einer absoluten Normativität in eine empirische oder kurz als Verwandlung der Vernünftigkeit in eine äußere Verbindlichkeit des Rechts. Denn in der äußeren unbedingten Verbindlichkeit für Gemeinschaftsorgane und Gemeinschaftsglieder besteht das Wesen der positiven Rechtsnorm. Nun lautet die daran anknüpfende These des formellen Rechtspositivismus, daß diese positive Normativität den Grund ihres bindenden Charakters lediglich in der Autorität einer menschlichen Gemeinschaft findet, daß also die geltende Rechtsnorm nicht ein um seiner sachlichen Bedeutung, seiner inneren Vernünftigkeit willen Gültiges, sondern ein lediglich seiner tatsächlichen Gewolltheit wegen Gesolltes darstellt. Gerade dieser Zusammenhang zwischen äußerlich hervor-

Digitized by Google

tretender Gemeinschaftsautorität und Verbindlichkeit repräsentiert das formelle Rechtskriterium, das vom Naturrecht zersetzt wird. Das Naturrecht läßt nämlich die äußere Gebundenheit der Gemeinschaftsglieder unvermittelt aus der absoluten Bedeutung eines Rechtspostulates, also aus seiner rein ideellen Dignität — emanatistisch — hervorgehen. Gewisse Vernunftpostulate gelten ihm als von einem übersinnlichen Gesetzgeber unmittelbar an die Rechtsunterworfenen gerichtete, unbedingt verpflichtende Imperative und ebenso als formell verbindliche Vorschriften und Schranken für die Gesetzgebungsgewalt. Das Kriterium der Gemeinschaftsautorität scheidet dadurch gänzlich aus, und an seine Stelle tritt die Vernunft als eine höhere formelle Rechtsquelle, aus der »Recht« emaniert ohne und gegen menschliche Satzung, so daß also mit der Vernunft nicht übereinstimmendes Recht auch formell nichtig wird, gar nicht mehr Recht, sondern nur noch brutale Willkür und Gewalt genannt zu werden verdient. Es fehlt die in der positivistischen Anschauung selbstverständliche Vorstellung eines zwar unvernünftigen und unsittlichen, aber dennoch nicht unverbindlichen Rechts. Hieraus folgt für die Naturrechtsdoktrin der die Revolution nicht bloß ethisch und politisch, sondern formellrechtlich legitimierende Satz, daß Naturrecht positives Recht breche, genau so wie z. B. Reichsrecht Landesrecht bricht. In seiner konsequentesten Zuspitzung erscheint das Naturrecht als ein transzendentes »absolut gemeines« Recht, demgegenüber sämtliche positive Rechtsordnungen zur Rolle subsidiären Partikularrechts herabsinken.

Nur für Vertreter des formellen Naturrechtsstandpunktes kann deshalb auch, wie in unserem zweiten Abschnitt noch einmal gezeigt werden soll, die juristische Wissenschaft als »Normwissenschaft« mit den philosophischen Normwissenschaften methodisch koordinierbar sein.

Es ist Bergbohms Verdienst gewesen, gerade den formell naturrechtlichen Spuren, ja den bloß verdächtigen Ansätzen zur Naturrechtsgläubigkeit innerhalb der neueren Rechtswissenschaft nachgegangen zu sein. Ein ausdrückliches Bekenntnis zum formellen Naturrecht findet sich jedoch heute fast nur in der katholischen Rechtsphilosophie, wie sie z. B. von Cathrein, v. Hertling, Gutberlet und anderen vertreten wird.

Digitized by Google

Allein es gibt in der Vergangenheit und in der Gegenwart rechtsphilosophische Theorien, die man ohne weiteres als naturrechtlich bezeichnet, auch wenn sie die metaphysische Rechts q u e l l e n lehre ausdrücklich ablehnen. Will man nicht jeden Glauben an absolute Maßstäbe des Rechts, also überhaupt alle Arten von Wertbetrachtung, mit dem Naturrecht zusammenwerfen, so muß es neben dem formellen Naturrecht noch ein materielles geben, das ebenso wie jenes im Gegensatz zur kritischen Wertspekulation steht. Wie das formelle Naturrecht in einer Verdunkelung der Wirklichkeits f o r m des Rechts, seines spezifischen N o r m charakters bestand, so muß das Naturrecht im materiellen Sinne dem materiellen Positivitätsmoment oder der empirischen, geschichtlich erwachsenen I n h a l t l i c h k e i t des Rechts verderblich sein. In diesem Fall kann die »Realität«, die der metaphysischen Hypostasierung verfällt, nur in der individuellen Inhaltsfülle und geschichtlich bedingten Konkretheit der positiven Rechtsbestimmungen liegen, also gerade in demjenigen Moment, das nach der kritischen Anschauung die abstraktem Raisonnement unerreichbare transzendentale Prärogative der empirischen Wirklichkeit ausmacht. Naturrecht im materiellen Sinn ist der auf allgemeinsten geschichtsphilosophischen Voraussetzungen »rationalistischer« Art beruhende Glaube, es lasse sich die ganze Wirklichkeit, die ganze Inhaltlichkeit des Rechts rein konstruktiv bis auf den letzten Rest aus allgemeingültigen Ideen vom Recht aufbauen, es könne aus einem System abstrakter Wertformeln ein Bestand von Rechtsnormen deduziert werden, der seiner I n h a l t l i c h k e i t nach einer weiteren Individualisierung nicht mehr bedarf und ohne jede Berücksichtigung konkreter historischer Zusammenhänge überall als Recht eingeführt zu werden geeignet ist. Es ist dabei sehr wohl möglich, daß ein solcher Inbegriff von aufgestellten Sätzen den Vertretern dieser Anschauungsweise ausschließlich seiner I n h a l t l i c h k e i t, nicht aber seiner G e l t u n g nach für fertig und erschöpfend gilt. Es herrscht dann völlige Klarheit darüber, daß man es lediglich mit einem Entwurf einer i d e a l e n Gesetzgebung, mit einem Komplex bloßer P o s t u l a t e, der Kodifikation w ü r d i g e r Vernunftsätze zu tun habe, die aber für sich eben noch nicht gültiges Recht sind, denen vielmehr die

Digitized by Google

formelle Rechtsqualität erst durch ausdrückliche Einführung seitens der positiven Gesetzgebung zuwachsen kann. Hier läge also ein ausschließlich materielles Naturrecht vor, während umgekehrt das Naturrecht im formellen Sinne das materielle Moment wohl stets involvieren wird. An diesen materiellen Sinn wird meist gedacht, wenn dem Naturrecht die Aufstellung eines für alle Zeiten und Völker gültigen Idealkodex zum Vorwurf gemacht wird.

Gegen derartige naturrechtliche Ungeschichtlichkeit, die die Mannigfaltigkeit des Geschichtlichen durch Vernunftrechtsschemata verdrängen will, kämpfte vornehmlich die historische Schule. Das geschichtsphilosophisch Haltbare ihrer Polemik hat darin seinen Grund, daß selbst der als restlos erkannt gedachte Wertgehalt der Welt — rein auf seine Inhaltlichkeit hin angesehen — unendlich hinter dem unerschöpflichen Inhaltsreichtum der historischen Wirklichkeit zurücksteht. Es war der Fehler des naturrechtlichen Apriorismus, daß er den dunklen, vom Werte niemals durchleuchtbaren Inhaltsüberschuß der unberechenbaren Faktizität nicht respektierte und deshalb die Vernunftpostulate nicht genügend auf die Funktion bloß formaler, an einem gegebenen Stoff sich betätigender Ordnungsprinzipien einschränkte. Daß dieser Rationalismus den Zufälligkeiten, Gleichgültigkeiten und Unzulänglichkeiten der unmittelbar vorgefundenen Wirklichkeit gegenüber an eine ursprüngliche Vernunft appellierte, — diese übergeschichtliche Tendenz wurde erst dadurch in eine ungeschichtliche verwandelt, daß er die historischen Realitäten ganz aus seinen Berechnungen ausließ, ihnen nicht nur die Bedeutung absprach, sondern geradezu ihre Existenz ignorierte. Anstatt die Vernunftforderungen als die den Gesamtbestand der Wirklichkeit nur nach gewissen einzelnen Seiten umwälzenden Kräfte oder genauer als zu ihrer Verwirklichung und konkreten Ergänzung eines empirischen Substrates bedürftige und in dessen oft widerstrebende Eigenbeweglichkeit erst einzufügende formale Wertmomente zu erkennen, hypostasiert er sie zu für sich bestehenden Realitäten. Durch diese Verdinglichung wurde verselbständigt, was doch als Teilinhalt nur an einem andern haften kann, als bloße Form einem Material sich anschmiegen muß, und so vermaß

Digitized by Google

sich die reine Vernunft, anstatt die ganze Wirklichkeit sich zu unterwerfen, sich selbst zur ganzen Wirklichkeit aufzuwerfen und einfach an die Stelle des Bestehenden zu setzen. Es ist nun aber ein merkwürdiger Grundzug aller solcher utopistischen Konstruktionen gewesen, daß sie zwar auf der einen Seite zu dürftig ausfallen und zu abstrakt verfahren — wofern man nämlich bedenkt, daß sie die ausreichende, um eine empirische Unterlage unbekümmerte Wirklichkeit repräsentieren wollen —, auf der andern Seite aber wiederum, gerade weil sie sich in der konstruktiven Phantasie zu einem selbständigen Bilde abzurunden pflegen, zu sehr ins Konkrete herabsteigen; denn vom absolut Wertvollen, nicht von der Wirklichkeit aus angesehen, weisen sie des Inhaltlichen zu viel auf, indem sie, wie bekannt, ihr Ideal bis ins Einzelne und Kleinste ausmalen, mit Wesenlosem belasten und so Vergängliches, Empirisches mitverabsolutieren. Das ist die Struktur der meisten Utopien: für eine Wirklichkeit zu abstrakt, für eine Idee zu konkret.

Das Naturrecht ist immer unhistorischer Rationalismus und Metaphysik; keineswegs aber braucht es mit einer naturalistischen Metaphysik zusammenzufallen. Vielmehr ist die in der Geschichte der Naturrechtstheorien so häufig auftretende naturalistische Unterströmung lediglich als eine Abart des materiellen Naturrechtsgedankens zu begreifen. Ebenso nämlich wie der unveränderliche Vernunftwert kann die überall gleiche »Natur« das spekulative Prinzip abgeben für die Herausreißung und Isolierung abstrakter Partialinhalte aus der konkreten Fülle des Gegebenen. Nicht Wertformeln, sondern naturgesetzliche Abstraktionen werden dann zu selbständigen Realitäten verdichtet. In dem Worte »Naturrecht« stecken eben mehrere selten genügend geschiedene Bedeutungen von »Natur«. »Natur« bedeutet erstens — zumal im formellen Naturrechtsbegriff — die Allgemeingültigkeit oder Absolutheit im Gegensatz zur bloß relativen Geltung der menschlichen Satzung und zweitens die inhaltliche Allgemeinheit entweder der Vernunft oder der Natur im Gegensatz zur individuellen Besonderheit.

Es besteht ein genauer Parallelismus in der Ablehnung des formellen und des materiellen Naturrechts. Beidemal richtet sich die

Digitized by Google

Polemik der kritischen Wertlehre gegen eine Hypostasierung des Ueberempirischen zu einer das Empirische zerstörenden Macht. Das eine Mal werden mit Vernichtung der positiven Normativität bloße ethische Anforderungen an das Recht zu rechtskräftigen Normen, das andere Mal mit Beseitigung der empirischen Konkretheit bloß regulative formale Wertprinzipien zu sich selbst genügenden Inhalten verdichtet. Daraus ist aber zugleich ersichtlich, daß mit der Verwerfung des Naturrechts noch nicht die spekulative Behandlung des Rechts überhaupt mitgetroffen wird. Denn erst die Hypostasierung der Werte zu Realitäten führt zu einer der Empirie gefährlichen Anschauungsweise. Beschränkt man die Aufgabe der Philosophie darauf, bloße Formeln und zwar von bloßen Postulaten aufzustellen und Aussagen über weltanschauungsmäßig relevante Merkmale des Rechts zu machen, so ist die Gefahr eines die Empirie antastenden Apriorismus beseitigt. Wie schon die »allgemeine Rechtslehre« zu einem einheitlichen empirischen Rechtsbegriff kommt, um überhaupt ihr Gebiet abgrenzen zu können, so braucht die Rechtsphilosophie nur die in diesem empirischen Rechtsbegriff enthaltenen Momente auf ihre Beziehungen zu allgemeinen Wert- und Weltanschauungsproblemen zu prüfen. Zu vieldeutig ist es deshalb, wenn man die Rechtsphilosophie als Lehre vom »Begriff des Rechts« definiert. Sie liefert vielmehr nur einen philosophischen Rechtsbegriff, zu der empirischen Begriffsformel die philosophische Wert- oder Bedeutungsformel. Sie erforscht die letzten formalen Zwecke des Rechts, seine Stellung im Reiche der Kulturwerte, seinen Einfluß auf die Lebensführung; sie bestimmt dem Recht seinen transzendentalen Ort.

Es ist notwendig, dem Naturrecht die engere Bedeutung einer hypostasierenden Metaphysik im Unterschiede zur absoluten Wertbetrachtung überhaupt zu geben. Nur bei dieser Fassung läßt sich die einmütige Auflehnung der positiven Wissenschaft gegen das Naturrecht schon aus allgemeinsten erkenntnistheoretischen Gründen rechtfertigen. Freilich krankt, wie neuerdings wiederum Bergbohm gezeigt hat, die gesamte Polemik gegen die Ungeschichtlichkeit des Naturrechts an einer ungenügenden Scheidung des formellen und des materiellen Moments. Gerade die

Digitized by Google

formell-positivistische Rechtsquellenlehre jedoch, auf die Bergbohm das Kriterium der historischen Methode ausschließlich abstellen will, hat mit dem Prinzip der Geschichtlichkeit nur insofern einen gewissen Zusammenhang, als der Begriff der positiven Rechtsquelle auf die Erforderlichkeit eines »äußerlich erkennbaren« »geschichtlich nachweisbaren« Rechtsbildungsprozesses hinausläuft. Im übrigen ist das bei dieser ganzen Opposition gegen das Naturrecht vorwaltende Interesse so formalistisch und so sehr auf die Reinhaltung des — wenn auch empiristischen — Rechtsbegriffes gerichtet, daß man es in seiner Totalität lieber als ein empiristisches oder positivistisches denn als ein rein »historisches« terminologisch zusammenfassen möchte.

Fast sämtliche Anhänger absoluter rechtsphilosophischer Wertprinzipien im neunzehnten Jahrhundert — so z. B. Stahl, Trendelenburg, Lasson — haben den Empirismus auf sich wirken lassen und eine Versöhnung der Spekulation mit der positiven Rechtswissenschaft zum mindesten angestrebt. In neuester Zeit hat vor allem Stammler die Einordnung des Rechts in absolute Zweckzusammenhänge mit der Ansicht zu vereinigen gewußt, daß die »formale Gesetzmäßigkeit« oder »gegenständliche Richtigkeit« lediglich einen Maßstab für oder eine unbedingte Anforderung an das Recht, ein Ziel für den Gesetzgeber, nicht aber eine äußerlich verbindliche Norm für das Zusammenleben der Menschen bedeuten kann.

Eine klarere Erfassung der Ziele rechtsphilosophischer Forschung bahnt sich jetzt hauptsächlich dadurch an, daß das in der Gegenwart vor allem von Windelband geltend gemachte Fundamentalprinzip aller philosophischen Besinnung, die Scheidung von Wert- und Wirklichkeitsbetrachtung, auch bei den Vertretern der Rechts- und Sozialphilosophie immer mehr Anerkennung gewinnt. Fast das gesamte vorkantische Naturrecht hatte sich von der für den Naturalismus typischen Verschwommenheit noch nicht frei zu machen gewußt, wonach der allgemeinen Naturgesetzlichkeit heimlich zugleich eine Wertbedeutung untergeschoben wird. Hegel und nach ihm viele Spätere, wie Stahl und Lasson, haben die hieraus notwendig folgende Orientierungslosigkeit und Willkürlichkeit der naturalistischen Ausleseprinzipien gegeißelt.

Digitized by Google

In der neuesten Zeit hat der marxistische Naturalismus eine methodische »Rückkehr zu Kant« auf sozialphilosophischem Gebiet hervorgerufen. Diese »Neukantische Bewegung«, wie Vorländer sie nennt, an deren Spitze Cohen, Natorp, Stammler und Staudinger stehen, beginnt sich jetzt auch innerhalb des Sozialismus auszubreiten und zählt Marxisten wie Struve und Woltmann zu ihren Anhängern. Sie kämpft gegen die Alleinherrschaft der »genetischen« Erklärung, die sie durch die »systematische« Erwägung über die absolute Berechtigung des kausal Entstandenen nicht verdrängt, sondern ergänzt sehen will. In der Gruppe der Neukantianer macht sich dabei ein starker Intellektualismus in der philosophischen Fragestellung bemerkbar, die Neigung, alle Wertprobleme für rein erkenntniskritische oder methodologische zu halten. In den Erörterungen über die »Gesetzmäßigkeit« und oberste »Einheit« des Sozialen gehen die Bedeutungen von sozialphilosophischer Methode, absolutem Sinn des Sozialen selbst und methodischer Form der empirischen Sozialwissenschaft oft ununterscheidbar ineinander über. Allein die Grenzlinie zwischen Philosophie und Empirie wird überall streng beobachtet.

Im engsten methodischen Zusammenhang mit dem Begriff der kritischen Rechtsphilosophie steht die gleichfalls durch Stammler von neuem aufgeworfene Frage nach der Berechtigung einer mit absoluten Maßstäben richtenden und dadurch von der empiristischen Disziplin gleichen Namens unterschiedenen Politik. Jede systematische Werttheorie läßt zwei Möglichkeiten des Operierens mit dem formalen Werte zu: ein reines Systematisieren der absoluten Bedeutungen untereinander, also ein bloßes Verweilen im Reiche der Werte selbst und außerdem ein Berücksichtigen der einzelnen Wertverwirklichungen, also der Wirklichkeit als des zur Aufnahme des Wertes bestimmten Substrats. Dadurch wird die Stellung der Rechtspolitik, auf die es Stammler in letzter Linie allein ankommt, zur rein systematischen Rechtsphilosophie verständlich. In der Politik gerät der Wert unter den Gesichtspunkt der Verwirklichung im einzelnen; der Wert wird zur Norm oder zum Postulat. Der Wertbegriff ist das sachliche Prius des Normbegriffs. Da jedoch gerade aller rechtsphilosophi-

Digitized by Google

schen Betrachtung der Gedanke an eine durch menschlichen Willen realisierbare Einführung der Werte ins Leben immanent ist, so ist es nicht zu verwundern, daß auf diesem Gebiete der normative Hintergrund des Wertbegriffes von vornherein heimisch ist. Im Unterschied zur reinen Systematik bedeutet somit das Verfahren der Politik ein Konfrontieren des einzelnen Falles mit dem formalen Wert, eine Prüfung des individuell Gegebenen auf seine Uebereinstimmung mit dem formalen Endzweck. In seiner »Lehre von dem richtigen Rechte« verlangt Stammler ein allgemeingültiges Verfahren, durch das die Findung »richtigen Rechtes« im Einzelfall nicht mehr der Willkür und dem persönlichen Takt überlassen, sondern durch einfache Herantragung des obersten rechtsphilosophischen Wertkriteriums (»Gemeinschaft frei wollender Menschen«) an die zur Entscheidung vorliegenden konkreten Rechtsfälle von dem weltanschaulich geschulten Richter vorgenommen werden soll. —

Die Vergleichung von Rechtsphilosophie und Rechtsmetaphysik hat ergeben, daß die kritische Wertspekulation, weit entfernt, den Empirismus abzulehnen, ihn vielmehr bestätigt und begründet. Allein die Kehrseite hiervon muß ebenso energisch betont werden: daß die Spekulation sich dann sofort gegen denselben Empirismus, und zwar insbesondere gegen den historischen, zu wehren hatte, sobald er sich anmaßte, selbst als Philosophie aufzutreten. Es ist ja ein in der Gegenwart weit verbreiteter Wahn, daß gerade auf sozial- und rechtsphilosophischem Gebiet aus den Grundgedanken der »historischen Schule« sich eine Weltanschauung gewinnen lasse.

Beim ersten Anblick scheinen sich in der Tat der Geschichte Wertmaßstäbe entnehmen zu lassen, und der Dualismus wertender und nichtwertender Betrachtung scheint durch die Existenz der historischen Kulturwissenschaften durchbrochen zu werden, wenn man bedenkt, daß in diesen Disziplinen die Wirklichkeit mit Rücksicht auf objektive Kulturbedeutungen bearbeitet wird. Um trotzdem auch deren komplizierteren empiristischen Charakter aufs schärfste herauszustellen, hat Rickert hervorgehoben, daß hier die Berücksichtigung der Kulturbedeutungen nicht als direkte Wertbeurteilung, sondern lediglich als rein theoretische Wert-

Digitized by Google

beziehung, also als Mittel der bloßen Wirklichkeitsumformung aufzufassen sei. Die Aufgabe der Kulturwissenschaften besteht nicht darin, die absolute Geltung der Kulturbedeutungen zu ergründen, sondern darin, die bloß empirische und zeitliche Tatsächlichkeit ihres Auftretens herauszuarbeiten, die sich allerdings dem ursprünglichen Wirklichkeitsmaterial gegenüber schon als ein methodologisches Ausleseprodukt darstellt. Wer der Geschichte Wertmaßstäbe entnehmen will, der müßte konsequenterweise alles das für wertvoll halten, was dem Historiker als Wissenschaftler zur Darstellung des historischen Zusammenhangs als bedeutsam erscheint; er müßte, wenn man es methodologischer ausdrückt, einfach das Produkt einer einzelwissenschaftlichen empiristischen Tendenz verabsolutieren. Der Historismus ist in der Tat nichts anderes als eine empirische Wissenschaftsmethode, die sich als Weltanschauung gebärdet, eine inkonsequente, unkontrollierte, dogmatische Art des Wertens. Darin gleicht er genau dem Naturalismus.

Die geschichtliche Tatsächlichkeit, als immer noch in der bloßen Zeitlichkeit befangen und in dieser ihrer formellen Faktizitätsstruktur sich überall gleich bleibend, gewährt von sich aus kein Prinzip einer Heraushebung des absoluten Wertes, sondern bietet dem Werte lediglich einen Schauplatz dar: die historische Tatsächlichkeit kann als ein Orientierungsmittel beim Suchen nach dem absoluten Werte dienen. An diesem Verhältnis zwischen geschichtlicher Gesamtmasse und überempirischem Wertertrag ändert sich auch dann nichts, wenn es unvergleichliche Wertgestaltungen von übergeschichtlicher Bedeutung gibt, wie große Persönlichkeiten und Kunstwerke, die »Wertindividualitäten« in dem Sinne darstellen, daß sie einen Wert-, nicht bloß einen Wirklichkeitsüberschuß über die in Wertsysteme eingliederbaren Bestandteile enthalten, somit eine Irrationalität aufweisen, die nicht mit der Undurchdringlichkeit der einmaligen räumlich-zeitlichen Wirklichkeit zu verwechseln ist, vielmehr lediglich auf der Unauflösbarkeit eines Wertgehaltes in Wertsysteme beruht. Auch das spekulative Erfassen solcher einmalig und »historisch« auftauchender unsystematisierbarer Wertgrößen ist ein schöpferisches Verfahren,

Digitized by Google

ein Herausschauen des Wertes aus der Zeitlichkeit, ein Herausheben unbedingter Höhepunkte aus der Gesamtheit der empirisch-wissenschaftlich erkannten Kulturwelt. Daraus folgt, daß der geschichtlichen Wirklichkeit als solcher auch solche »individuellen« Werte nicht einfach entnommen werden können. Nur auf dieses prinzipielle und formalmethodische Verhältnis kommt es hier an. In populärer und ungenauer Redeweise mag von absoluten historischen Werten gesprochen werden. Pflicht des Philosophen aber ist es, die in solchen Ausdrücken enthaltene quaternio terminorum zu durchschauen. Materiell wird durch diese formellen Auseinanderhaltungen die Bedeutung des geschichtswissenschaftlichen Strebens um keines Haares Breite herabgesetzt. Ja, man kann bei aller Ablehnung des Historismus sogar zugeben, daß in letzter Linie das Regulativ auch der empirischen Geschichtsschreibung in dem Glauben an einen weltgeschichtlichen Ertrag überempirischer Bedeutsamkeiten liegen mag. Aber gerade dadurch wird ja bestätigt, daß nicht die Weltanschauung der Geschichte, sondern höchstens umgekehrt die Geschichte der Weltanschauung zu entnehmen ist.

Der Historismus ist das genaue Gegenstück des Naturrechts, und das macht seine prinzipielle Bedeutung aus. Das Naturrecht will aus der Absolutheit des Wertes das empirische Substrat, der Historismus aus dem empirischen Substrat die Absolutheit des Wertes hervorzaubern. Das Naturrecht zerstört zwar durch die Hypostasierung der Werte die Selbständigkeit des Empirischen und gerät dadurch, wie wir sahen, in den Fehler der Ungeschichtlichkeit. Daß es aber überhaupt an übergeschichtliche, zeitlose Normen geglaubt hat, ist nicht, wie viele meinen, ein durch die historische Aufklärung der Gegenwart widerlegbarer Irrtum, sondern sein unsterbliches Verdienst gewesen. Der Historismus andrerseits — nicht etwa die Historie und die geschichtliche Rechtsauffassung selbst — zerstört alle Philosophie und Weltanschauung. Er ist die modernste, verbreitetste und gefährlichste Form des Relativismus, die Nivellierung aller Werte. Naturrecht und Historismus sind die beiden Klippen, vor denen die Rechtsphilosophie sich hüten muß.

Digitized by Google

b) Die einzelnen Richtungen.

Den Ausgangspunkt aller neueren rechtsphilosophischen Spekulation bildet die auch von Kant angenommene Begriffsbestimmung, daß das Recht die äußere Regulierung menschlichen Verhaltens zur Erreichung eines inhaltlich wertvollen Zustandes sei. Auf dieser gemeinsamen Grundlage hat sich eine doppelte Möglichkeit der Einordnung des Rechts in Wertzusammenhänge ergeben. Entweder wurde sein Endzweck ausschließlich in der Vollendung der ethischen Persönlichkeit gesucht, und der Sinn des Gemeinschaftslebens allein an der Erfüllung dieses einen Ideales gemessen. Oder es herrschte die Ansicht vor, daß der Ordnung und den Einrichtungen der menschlichen Gemeinexistenz eine eigene Herrlichkeit, ein eigentümlicher, nicht erst irgendwie vom individualethischen abgeleiteter Wert innewohne. Der Gegensatz dieser Weltanschauungen schien gerade für die Rechtsphilosophie eine entscheidene Bedeutung haben zu müssen. Das Recht gehört seiner empirischen Stellung nach zweifellos in den Bereich der »sozialen« Institutionen. Nur wenn es einen eigenartigen »sozialen« Werttypus neben dem individualethischen gibt, kann darum die unbestrittene empirisch-soziale Bedeutung des Rechts auch ein Korrelat in der Sphäre des absoluten Wertes erhalten. Nur in diesem Fall steht es nicht lediglich in einer mechanischen Beziehung zu einem seiner eigenen sozialen Struktur fremden individualethischen Werttypus. Erst jetzt ist prinzipiell einzusehen, daß es als »soziales« Gebilde selbst innerhalb der Sphäre des Wertvollen liegen kann. Wenn es also soziale Endzwecke gibt, deren Mittel das Recht ist, dann wird es nicht mehr bloß Mittel, sondern gleichzeitig Mitglied oder Bestandteil in einem gegliederten Bau des »objektiven Geistes« sein dürfen.

Der rechtsphilosophische Hegelianismus, wie man die über den Individualismus Kants und des achtzehnten Jahrhunderts hinausgehende Spekulation nennen darf, hat darum den ethischen Individualismus als gesellschaftsphilosophischen Atomismus charakterisieren zu können geglaubt. Wenn nämlich wie bei Kant der Wert ungeachtet seiner überindividuellen Geltung ausschließlich an der einzelnen Persönlichkeit haftet, so

Digitized by Google

werden damit alle den isolierten Wertpunkten etwa überbauten Zusammenhänge aus der Region des absoluten Wertes prinzipiell ausgeschlossen. Gegenüber einem solchen rein personalistischen Wertsystem kennzeichnet sich die neue Weltanschauung zunächst als eine Verkündigung transpersonaler Werte, sie stellt dem personalen Werttypus einen gleichsam sachlichen gegenüber. Nicht an Willen und Tat der Persönlichkeit ergeht die absolute Anforderung, sondern, wie schon bei Plato, an die gegenständliche Ordnung der »sittlichen Welt« selbst. Ihre, nicht des einzelnen Menschen Vollendung ist der Endzweck des gesellschaftlichen Daseins. Mit dieser antiken Idee einer »substanziellen Sittlichkeit« hat Hegel den Individualismus des Christentums und der Neuzeit in einer höchsten Synthese zu vereinigen gesucht. Das Recht der individuellen Freiheit soll bei ihm anerkannt sein, aber nur als ein aufgehobenes »Moment«, als ein in den Bau des Ganzen sich notwendig einfügendes Glied. Die gesamte Rechtsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts hat sich damit abgemüht, einen eigenen absoluten Sinn der sozialen Zusammenhänge zu behaupten, ohne dabei die vom achtzehnten Jahrhundert erkämpfte Anerkennung des Individuums als eines absoluten Selbstzweckes preisgeben zu müssen. In der Gegenwart ist der Kampf dieser Weltanschauungen noch um keinen Schritt seiner Entscheidung näher gebracht. Ungelöst sind insbesondere all die Fragen geblieben, ob der transpersonale Wert des gesellschaftlichen Lebens dem ethischen Werte als Unterart anzugliedern, ob er den übrigen Werten zu koordinieren oder endlich in eine besondere Gruppe von »Kulturwerten« einzureihen ist. Alle Diskussionen über Individual- und Sozialethik, über die soziale Frage, über Staat und Recht, über Nationalismus und Kosmopolitismus, alle Ansätze einer Kulturphilosophie haben sich im Grunde darum gedreht, ob dem Werttypus des Sozialen eine selbständige Stelle in einem umfassenden Wertsystem gebührt. —

Als Musterbeispiel eines rechtsphilosophischen Kantianismus darf in der Gegenwart Stammler angesehen werden. Ein so großes Gewicht er auch darauf legt, das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen als einen eigentümlichen, durch besondere methodologische Kategorien konstituierten Gegenstand

Digitized by Google

einer spezifisch sozialwissenschaftlichen Erkenntnis zu begreifen, das soziale Ideal und die absolute Aufgabe der Rechtsordnung will er trotzdem ausschließlich in den Dienst der individualethischen Norm stellen. Bei ihm findet sich das entscheidende Argument des Kantianismus: da das unbedingte Gesetz für den Menschen der freie, nur durch das Pflichtbewußtsein motivierte Wille ist, kann auch das Endziel des sozialen Lebens nur in der Vereinigung des pflichtmäßigen Wollens aller, in der »Gemeinschaft frei wollender Menschen« bestehen. Als das Absolute an allen sozialen Institutionen gilt so die »Gemeinschaft« im Sinne einer bloßen Koexistenz von individualer Sittlichkeit, einer Verschmelzung dessen, was an den Bestrebungen der Gemeinschafter als allgemeingültig angesehen werden darf. Hier herrscht dieselbe Anschauung, auf Grund derer die individualistische Rechtsphilosophie aller Zeiten den Vertrag als die Willensübereinstimmung ethisch autonomer Wesen zum einzigen Rechtfertigungsprinzip der sozialen Gebilde erhoben hat. Der empirischen Struktur des Sozialen, deren Eigentümlichkeit Stammler im methodologischen Interesse so sehr unterstreicht, korrespondiert keine eigentümliche Wertstruktur.

Durch diese Unterscheidung zwischen empirischer und Wertstruktur des Sozialen fällt auch Licht auf die neueren Versuche, den Sozialismus an den »Gemeinschaftsgedanken« der Kantischen Ethik anzuknüpfen. Sie konnten nur deshalb gelingen, weil das, was man hierbei für eine sozialistische Weltanschauung ausgab, noch in keiner Hinsicht den individualistischen Gedankenkreis überschreitet. »Menschheit« bedeutet bei Kant nicht die konkrete Menschengemeinschaft, sondern den abstrakten Menschenwert. Nicht daß wir alle Nebenmenschen als Glieder, sondern daß wir sie als Repräsentanten der Menschheit hochhalten, verlangt die Kantsche Ethik. Aus ihr folgt kein anderer »Gemeinschaftsgedanke« als der Stammlers. Und ebenso kann sich die ganze Kontroverse über individualistische und sozialistische Wirtschaftsordnung als eine interne Angelegenheit einer rein individualistischen Weltanschauung abspielen. Daneben gibt es allerdings auch sozialistische Systeme, in denen die Forderung einer zentralistischen Wirtschaftsorganisation gerade als Konsequenz

Digitized by Google

einer auch im Sinne des Wertes »sozialen« Weltanschauung auftritt. Lassalle und Rotbertus begründen als Anhänger von Fichte und Hegel das Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben damit, daß das Menschengeschlecht als Ganzes seine nur durch die Gattung, nicht durch die einzelnen realisierbaren Aufgaben zu erfüllen habe. Hier wird an ein selbständiges Urbild des Gemeinlebens geglaubt, eine eigene Pracht und Vollendung des menschlichen Gesamtdaseins ersehnt. —

Von besonderer Bedeutung für eine Erneuerung der Rechtsphilosophie ist es geworden, daß durch den Hegelianismus das System der gesellschaftlichen Endzwecke eine viel konkretere Gestalt annahm. Bereits bei Schelling, Hegel, Schleiermacher, Stahl, Trendelenburg und in der Krauseschen Schule wird beständig hervorgehoben, daß nunmehr eine Fülle eigenartiger Ziele und Vorbilder, eine neue Welt von Lebensaufgaben und Bestimmungen entdeckt sei, die nicht dem einzelnen in seiner Vereinzelung zukommen, sondern den Lebensverhältnissen der menschlichen Gemeinschaft als solcher eigentümlich sind. Der reichen Gliederung dieser Zwecke und »Güter«, den in ihnen sich ausdrückenden »weltökonomischen Ideen«, soll sich die Rechtsordnung genau anpassen und deshalb sich selbst zu einem »organischen Ganzen« oder einem »Organismus« zusammenschließen. Die den einzelnen Lebensverhältnissen wie Eigentum, Familie, Stand, Staat innewohnende Bestimmung (τέλος) soll das »objektive und reale Prinzip der Rechtsphilosophie« werden.

Mit dieser Anschauung verband sich eine Polemik gegen die ausschließliche Ableitung der gesellschaftlichen Welt aus dem Willens- und Persönlichkeitsbegriff, durch die aber die Kant sche Ethik selbst keineswegs getroffen werden sollte. Es besteht nicht nur eine Komprädikabilität, eine gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit zwischen Kant scher und Hegel scher Wertungsart, sondern es muß auch nach der Ansicht des rechtsphilosophischen Hegelianismus die Idee der Persönlichkeit als das oberste τέλος der Rechtsordnung in den Bestand des Gemeinethos mit aufgenommen werden.

Die Reaktion gegen die philosophische Zurückführung aller Rechtsgebilde auf Willens- und Freiheitskollektiva ist eine in-

Digitized by Google

teressante Parallele zu dem in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts namentlich von Jhering geführten Kampf der positiven Wissenschaft gegen den juristischen Willensformalismus. Jhering selbst hat die Krausesche Schule als eine — freilich recht einflußlose — Vorläuferin in der Bekämpfung der sog. Willenstheorie erwähnt. Von größerem Einfluß auf die positive Wissenschaft sind jedoch die Spekulationen Schellings, Hegels und, wenn man Ahrens glauben darf, auch Stahls gewesen. Neben der hier in erster Linie wirksam gewordenen historischen Schule haben sie zur lebendigeren Erfassung und konkreteren Behandlung des Rechts beigetragen. Andererseits ist die starke Wirkung, die Rousseaus, Kants und Hegels abstrakte Auffassung auf die positive Jurisprudenz ausgeübt haben, gleichfalls allgemein anerkannt.

Einen weiteren Beleg dafür, wie die Spekulationen über die Struktur der sozialen Welt von der reinen Wertbetrachtung bis in die methodologischen Begriffsbildungsprobleme hinüberreichen, enthält vor allem die Entwicklung des Korporationsbegriffs. Gierke hat eingehend gezeigt, daß auch im Bereiche der Rechtslehre sich der atomisierend-individualistische Geist der Aufklärung in der begrifflichen Zertrümmerung aller genossenschaftlichen Rechtsgebilde bewährt hat. Umgekehrt hat die Rechtswissenschaft, insbesondere die Staatsrechtslehre, ihre Ablehnung der Alleinherrschaft individualrechtlicher Prinzipien oft durch die Weltanschauung des Hegelianismus zu begründen gesucht. Sofern überhaupt Verbindungslinien von den methodologischen Problemen zu letzten Weltanschauungsfragen hinaufreichen, kann in der Tat der juristische Genossenschaftsbegriff, wie ihn z. B. Gierke vertritt, nicht durch eine individualistische Ethik, sondern nur durch die Idee eines eigenen sozialen Werttypus spekulativ fundiert werden. Denn nur die Annahme eines besonderen gesellschaftlichen Zwecksystems ermöglicht in letzter Linie die Konstruktion selbständiger, von der Summierung von Einzelgebilden unterschiedener Wertganzheiten.

Ueber dem tiefen Zusammenhang zwischen methodologischen und reinen Wertproblemen darf allerdings auf der anderen Seite niemals die formelle Diskrepanz übersehen werden, die infolge

Digitized by Google

grundsätzlicher Verschiedenheit ihrer Ziele stets zwischen empirischer und philosophischer Begriffsbildung besteht. So muß denn auch die von Stahl und anderen angebahnte konkretere Zwecktheorie reinlich abgegrenzt werden gegen die gegenwärtig zum Gemeingut gewordene empirisch-teleologische Lehre von der sozialen Funktion des Rechts und seiner Abhängigkeit von den Interessen der Gesellschaft. Diese empirischen Zusammenhänge leugnet ja auch kein ethischer Individualist. Er leugnet nur, daß ihnen absolute Wert zusammenhänge korrespondieren. Eine in die Wertregion hineinragende Beziehung wird er hier entweder überhaupt bestreiten oder nur eine solche zwischen dem Recht und dem individualen Persönlichkeitswert zulassen, in beiden Fällen aber die entgegengesetzte Anschauung als Verabsolutierung bloß empirischer Erscheinungen von nur relativer Geltung verwerfen. Doch dieser Vorwurf braucht den rechtsphilosophischen Hegelianismus an sich nicht zu schrecken. Denn in formalmethodischer Hinsicht droht er dem einen Wertgebiet nicht weniger als dem anderen. Dem Dualismus philosophischer und empirischer Betrachtungsweise ist ja prinzipiell die Gesamtheit der erfahrbaren Gegenstände unterworfen: auch die das Material der individualistischen Ethik bildenden Willensprozesse bieten eine empirische Seite dar. Die Grenzlinie aber zwischen den nur empirischen und denjenigen Bestandteilen der empirischen Wirklichkeit, denen sich noch ein Wertmoment abgewinnen läßt, eindeutig zu bestimmen — das gehört bereits zu den axiomatischen und unwiderlegbaren Entscheidungen einer jeden in sich geschlossenen Weltanschauung.

Gleichzeitig mit dem philosophischen Willensdogma beseitigt der Hegelianismus noch eine andere Konsequenz der Kant schen Rechtsphilosophie. Nach individualistischer Auffassung muß das Recht seiner sozialen Struktur nach gänzlich aus der Wertsphäre herausfallen. Es kann streng genommen nur als selbst empirische Maschinerie zur Erhaltung überempirischer Freiheitszwecke begriffen werden. Es läßt sich deshalb, soll es überhaupt transzendental charakterisiert werden, nur durch lauter negative Prädikate ausdrücken, die sämtlich von einer bloßen Kontrastierung mit der Moral hergenommen sind. Freilich hat die Kantische Richtung sich nie darauf beschränkt, in strenger Folgerichtung

Digitized by Google

das substantielle Wesen des Rechts lediglich als konträren Gegensatz zur ethischen Innerlichkeit, als bloße Aeußerlichkeit und Erzwingbarkeit zu fassen. Stets herrschte auch hier die Ueberzeugung, daß das Recht selbst an der Heiligkeit der Zwecke Anteil hat, denen es dient. Das läßt sich besonders deutlich schon bei Kant verfolgen, dessen Auflösung aller empirischen Rechtsverhältnisse und Rechtsinstitute in lauter intelligible Freiheitsbeziehungen sich schwer mit der gleichzeitigen Behauptung der Aeußerlichkeit des Rechts in Einklang bringen läßt. Den Vorzug der Konsequenz hat gegenüber dem Schwanken Kants zweifellos Fichtes viel strengere Deduktion des Rechtsbegriffs aus einer logischen Analyse des »sinnlichen Vernunftwesens«, des »bestimmten materialen Ichs«. Auch bei Hegel und Stahl trifft man die zuerst von Fichte transzendental deduzierte empirische Färbung mancher Rechtsbegriffe, besonders des Persönlichkeitsbegriffs, an. In der Gegenwart hat in Uebereinstimmung mit Fichtes immanentem Idealismus vor allem Schuppe das metajuristische Apriori des Rechts zu finden gesucht. Nach ihm bleibt der rechtliche Standpunkt bei der Bejahung der einzelnen »räumlich-zeitlichen Bewußtseinskonkretion« stehen, ohne zur ethischen Wertschätzung des An-sich-Guten, des Bewußtseins überhaupt, überzugehen. Dabei verläßt Schuppe in den grundlegenden rechtsphilosophischen Konstruktionen niemals das charakteristische Schema des Kantianismus, die Entgegensetzung von abstrakter Wertallgemeinheit und einzelnen empirisch-konkreten Exemplaren, sowie die ausschließliche Erläuterung des Rechtlichen durch Vergleichung mit dem Ethischen.

Erst durch die Einführung eines besonderen sozialen Werttypus wird das Recht selbst als eine soziale Erscheinung in den Bereich des Wertes hineinverlegt. Auch die transzendentale Charakterisierung vermag ihm nunmehr eine — wenn auch eventuell noch so geringe — positive Bedeutung zuzuschreiben und in ihm die wertvollen Gestaltungen des menschlichen Gemeinlebens in wenn auch noch so primitiver und veräußerlichter Form wiederzuerkennen. In diesem Sinne ist das Recht von Jellinek — freilich in einem mehr empirisch-soziologischen Zusammenhange — als »ethisches Minimum« bezeichnet

Digitized by Google

worden, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß eine solche Würdigung der individualethischen Anschauung verschlossen bleiben müsse. Aehnlich haben Hegelianer wie Lasson das Recht als den noch in die Natürlichkeit versenkten Geist, als eine erste Stufe der Vernunft und Sittlichkeit geschildert. Glänzend ist diese Auffassung bereits von dem noch jetzt einflußreichen Stahl vertreten worden.

Um die Notwendigkeit einer rechtlichen Regulierung des Gemeinschaftslebens zu zeigen, kann man zunächst die Idee einer restlosen Wechseldurchdringung von individueller sittlicher Betätigung und objektivem Ethos fingieren. In dem Idealzustande einer vollendeten Ausgeglichenheit der menschlichen Gemeinexistenz müßten die einzelnen die Endzwecke der Gesamtheit in jedem Augenblicke intuitiv erkennen und in unwandelbarer pflichtmäßiger Gesinnung freiwillig erfüllen. In der theoretischen Philosophie dient die hiermit vergleichbare kritisch ersonnene Fiktion des intuitiven Verstandes dazu, die uns allein beschiedene Art der Bewältigung des theoretischen Zieles, nämlich die Spaltung des Erkennens in allgemeine Begriffe und konkrete Wahrnehmungen, desto schärfer hervortreten zu lassen. Analog mag das praktische Idealbild uns daran erinnern, daß alle erfahrbare Gemeinschaftsordnung sich nur durch die Aufstellung formaler, die sittliche Komplikation des Einzelfalles nicht berücksichtigender Vorschriften aufrecht erhalten läßt. Die Sicherung des Bestandes der sittlichen Welt erfordert aber außerdem die Erzwingbarkeit und Aeußerlichkeit der rechtlichen Imperative, und diese Merkmale ergeben zusammen mit der Abstraktheit zugleich den starren traditionellen Charakter des Rechts, der es zu einer die Generationen und geschichtlichen Wandlungen eines Volkes überdauernden Lebensgestaltung macht. Aus der Abstraktheit geht ferner hervor, daß die Rechtsordnung den Ideengehalt des Gemeinethos nicht in seinem vollen konkreten Bestande, sondern nur in seinen äußeren dürftigsten Umrissen auszudrücken vermag.

Dadurch also, daß das Recht zwar die abstrakteste und formalste Gestalt innerhalb des sozialen Werttypus, aber doch immerhin schon ein Minimum des Gemeinethos repräsentieren soll, ist bereits der entscheidende Schritt über die bloß nega-

Digitized by Google

tive Charakterisierung der Kantischen Rechtsphilospohie hinaus getan.

Der erste und noch das neunzehnte Jahrhundert, soweit es solchen Spekulationen überhaupt zugänglich war, beherrschende Versuch, dem Recht seinen transzendentalen Ort in einem System der sozialen Werttypen anzuweisen, ist von der Philosophie Hegels ausgegangen. Hier erhält die Rechtsordnung ihre genaue Stelle in der immer konkreter werdenden Reihe der objektiven Kulturzwecke und wird als eine eigentümliche Entwicklungsstufe des »Geistes« begriffen. Hegel, nach dessen Ansicht das konkreteste »Recht«, das Recht des Weltgeistes, über alle abstrakteren Regeln und Berechtigungen mit absoluter Souveränität hinweggeht, war trotz seiner Vergötterung sachlicher transpersonaler Institutionen weit davon entfernt, die bloß rechtlichen Formen des Kulturlebens zu verabsolutieren. Viel eher könnte man ihm einen ungerechten Haß gegen alle abstrakte und »formelle« Gesetzgebung vorwerfen, die ihn dazu verleitet, prinzipiell das Systematische und Wert typische als eine unvollkommene und ergänzungsbedürftige Vorstufe der absolut gesättigten Totalität und Homogeneität des Wertes anzusehen. Das zeigt sich denn auch darin, daß er die »Person« im rechtlichen Sinne, die aus der lebendigen menschlichen Individualität das bei allen absolut identische Abstraktum der Persönlichkeit oder Rechtsfähigkeit heraussondert, stets als ein aus den substantiellen geistigen Zusammenhängen herausgerissenes Atom charakterisiert. Durchweg vermag er ja das Abstrakte nur als ein der wahren konkreten Unendlichkeit Entfremdetes und wegen seiner Leerheit mit dem Moment der Negativität Behaftetes zu würdigen. Er vergleicht den Standpunkt des Rechts mit der Weltanschauung des späteren Griechentums, in der das eitle spröde Selbst, die in sich befriedigte Einzelnheit, in trotzigem Selbstbewußtsein aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten ist. Was dem Stoizismus nur in der Reflexion das Ansich war, ist durch das Recht zur Wirklichkeit geworden. Es war der weltgeschichtliche Beruf des Römertums, die konkrete Individualität unter die Gewalt der abstrakten Freiheit und des abstrakten Staates zu beugen, ebenso aber auch die konkreten Gestalten der Völkerindividuen dem abstrakten Staats-

Digitized by Google

begriffe einzuverleiben und sie unter dieser Allgemeinheit zu »zerdrücken«, alle Götter und alle Geister in dem Pantheon der Weltherrschaft zu versammeln.

An dieser Stelle sei gleich bemerkt, daß in Hegels Lehre auch die in der Jurisprudenz des neunzehnten Jahrhunderts häufig begegnende methodologische Fassung des Rechtsformalismus wurzelt, wovon jedoch erst im nächsten Abschnitt die Rede sein soll.

Gerade bei den Denkern also, die ein konkretes Urbild des Gemeinlebens postulieren, mußte von jeher die Tendenz bestehen, die Rechtsordnung wegen ihres lediglich regulativen und organisatorischen Charakters für ein bloßes Surrogat des sozialen Ideales zu halten. Wie oft ist der Ausspruch Platos zitiert worden, daß das abstrakte Gesetz, das durchaus Sichselbstgleiche, ungenügend sei, die Ungleichheit und das Niemals-Ruhe-Halten der menschlichen Dinge gerecht zu ordnen. Alle Revolutionen und Staatsstreiche hat man mit Fichtes Argument zu verteidigen gesucht, daß die rationalen und systematisierbaren Formen der Gesellschaftsordnung, die Güter, in deren Besitz die Zeitalter »gläubig fortgehen auf der angetretenen Bahn«, nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen sind, »was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt«. Mit Fichte oft übereinstimmend hat Lagarde in dem unpersönlichen, die Tatkraft der Männer und der Nationen lähmenden Zwang der Gesetze, in der Herrschaft von staatlichen Institutionen und Konstitutionen, diesem »caput mortuum der Menschheit«, das Unheil der Gegenwart erblicken wollen.

In unserer Zeit hat Tönnies die Abstraktheit des Rechts nicht bloß als ein methodologisches Problem behandelt, sondern in ein Gesamtbild der sozialen Welt einzuzeichnen gesucht. Aehnlich wie Hegel schildert er das spätere Rom: Die Herrschaft über den Erdkreis nähert alle Städte der einen Stadt, schleift alle Unterschiede und Unebenheiten gegeneinander ab, gibt allen gleiche Mienen, Geld, Bildung, Habsucht. Das Recht erzeugt den Begriff der juristischen »Person«, eine Fiktion und Konstruktion des wissenschaftlichen Denkens, eine »mechanische Einheit«, die der konkreten Vielheit nicht wie die Einheit des

Digitized by Google

organischen Wesens zugrundeliegt, sondern über ihr wie eine begriffliche Gattungseinheit, eine universitas post rem und extra res steht. Immer mehr streift in den letzten Jahrhunderten das Recht seinen organischen Charakter ab, und immer ausschließlicher dient es dem Prinzip der »Gesellschaft«, das heißt einem Zustande, in dem die von allen ursprünglichen und natürlichen Verbindungen losgelösten Individuen nur durch die abstrakt vernünftigen Erwägungen gegenseitigen Nutzens und Entgeltes in Beziehungen zueinander treten. Durch diese Konstruktion des sozialen Rationalismus erhält der in der spekulativen Würdigung Hegels auch für die Philosophie so einflußreich gewordene Gesellschaftsbegriff der klassischen Nationalökonomie seine extremste philosophische Formulierung. Dem System der gesellschaftlichen Abstraktionen stellt Tönnies die »Gemeinschaft« als organischen Typus des Sozialen gegenüber. Sie ist ihrer Struktur nach das Analogon zu Hegels Begriffen des substantiellen Geistes und der sittlichen Totalität, unterscheidet sich jedoch von Hegels ganz kulturphilosophischer Tendenz durch eine viel naturalistischere Färbung, durch die Betonung des Naturhaften und Ursprünglichen. Während alles Gemeinschaftsleben auf der Universalität, der ungebrochenen Einheit der Lebensinteressen beruht, schafft das Recht die technischen Formen für die Isolierung und gesonderte Verfolgung einseitiger, z. B. rein wirtschaftlicher Zwecke, die erst den Grund für den Zusammenschluß wesentlich getrennter, nur in diesem einen Punkt übereinstimmender Willkürsphären abgeben. Die Emanzipation der Individuen aus allen ursprünglichen Gemeinschaftsbanden, die allgemeine Auflösung und Nivellierung, deren bereites Werkzeug auch innerhalb der christlichen Kultur das Recht — insbesondere das römische — war, hat nach Tönnies ihre höchste Verkörperung im modernen Staat gefunden, der sich aus einem echten Gemeinwesen in eine gesellschaftlich-kapitalistische Vereinigung verwandelt habe.

Auch Simmel, der jedoch das Recht nur in gelegentlichen Ausführungen berücksichtigt, hält es ähnlich wie Tönnies für ein Symptom der gerade in der Gegenwart immer mehr um sich greifenden Rationalisierung des Lebens. Vergleichbar mit der

Digitized by Google

Intellektualität einer- und mit dem Geld andrerseits zeige es die Gleichgültigkeit gegen individuelle Eigenart und ziehe aus der konkreten Ganzheit der Erlebnisse einen abstrakten, allgemeinen Faktor heraus. Allein Simmel glaubt, daß der moderne Entpersonalisierungsprozeß nur die Außenseiten des Lebens ergreift, daß also die Persönlichkeit sich zwar mit gewissen Partikelchen ihres Wesens immer mehr unpersönlichen Organisationen unterordne, dagegen desto schärfer ein nicht zu verdinglichender Persönlichkeitskern sich von allen seinen absplitterbaren Bruchteilen unterscheide und unangreifbar erhalte.

Neben solcher Neigung, im Rechte die Verkörperung eines Formalismus zu sehen, der aller Ursprünglichkeit der einzelnen und der Kultur feindlich ist, hat sich stets die spekulative Anerkennung einer eigentümlichen positiven Wertbedeutung des Rechts aufrechterhalten und in der Gerechtigkeitsidee von jeher ihren allgemeinsten Ausdruck gefunden. Es wäre aber vergeblich, eine einheitliche Definition der Gerechtigkeit versuchen zu wollen. Denn da dieser Terminus einfach die Absolutheit und Apriorität des Rechts als solche aussagen will, so sind in ihm all die Anforderungen zusammengedrängt, die nach den verschiedenen Weltanschauungen an das Recht gestellt werden.

Eine engere Bedeutung hat der Gerechtigkeitsbegriff in den Lehren des Strafrechts angenommen. Die einst so einflußreiche Auffassung, daß in der Bestrafung des Verbrechers die Majestät des Gesetzes wiederhergestellt werde, geht auf Kant und Hegel zurück. Ersetzt können solche »absoluten Strafrechtstheorien« niemals durch die »relativen« werden. Auch im Strafrecht brauchen die Fragen nach dem letzten Sinn und nach dem empirischen »Zweck« einer sozialen Institution einander nicht ins Gehege zu kommen.

Wofern Gerechtigkeit wirklich eine eigentümliche und in sich wertvolle Idee ausdrücken soll, wird durch die Einführung dieses Begriffs die ausschließliche Persönlichkeitswertung zugunsten einer Idealisierung des Gemeinlebens im Prinzip bereits durchbrochen. Selbst jede Rechtsphilosophie des Kantianismus — auch die von Kant selbst — enthält darum die Ansätze zu einem Hinausstreben über den sozialphilosophischen Personalismus.

Digitized by Google

Deutlich zeigt sich das bei dem Kantianer Cohen. Wie das Recht sachlich in der Ethik begründet ist, so soll nach ihm methodisch die Ethik an der Rechtswissenschaft orientiert werden. Rechts- und Staatswissenschaft liefern das »methodische Vorbild« für die ethischen Begriffe der reinen Werteinheit, der Einheit der Handlung und der Person, der »echten Einheit des Willens«. Da nämlich bei der »juristischen Person« die Vermengung mit dem sinnlichen Substrat, das hier aus einer Mehrheit von Individuen besteht, schwerer fällt, als bei der Einzelpersönlichkeit, so kann sie als Muster dienen für den Gedanken einer rein ideellen »Allheit«, die sich als selbständige Einheit von ihrer diskreten, in sinnliche Einzelheiten zerfallenden Wirklichkeitsunterlage abhebt. Ganz im Sinne Hegels sollen die Partikularitäten der Rassen und Stände als Vertretungen der lediglich gesellschaftlichen »Mehrheit« oder Kollektivität und als in letzter Linie bloß naturhafte Elemente der »bezwingenden Einheit des Staats« unterworfen werden. Cohen geht sogar so weit, die ethischen Grundbegriffe »mit ausschließlicher Rücksicht auf Recht und Staat« konstruieren zu wollen. Die ethischen Handlungen des Staates selbst vollziehen sich in den Gesetzen, die in ihrer Heiligkeit und ausnahmslosen Allgemeinheit als unersetzliche Leitbegriffe für das Selbstbewußtsein des reinen Willens zu gelten haben. Der Formalismus des Rechts wird bei Cohen gerade zum Symptom seiner absoluten Werthaftigkeit, seiner Reinheit, seines Aprioriismus. Recht und Gerechtigkeit sind das eigentliche Reich der überempirischen Zwecke, sie gewähren die Erlösung des Wollens von seiner Zwiespältigkeit und Unberechenbarkeit, von den Schranken des Eigensinns und der Selbstsucht. Recht und Staat sind Gebilde des Geistes, ethische Kulturbegriffe, das Volk dagegen ist ein Produkt der Natur, und deshalb bewahrt selbst der Patriotismus trotz der Erhabenheit des Kulturbegriffs Vaterland noch den naturalistischen Beigeschmack der bloßen »Affekterweiterung«. Hegels reinen Kulturbegriff des Volkes lehnt Cohen ab. Der formale Gerechtigkeitsgedanke triumphiert bei ihm über das konkretere Werten. —

So gehen in der Gegenwart die Ansichten über die absolute Bedeutung des Rechts noch weit auseinander, und seine Einglie-

Digitized by Google

derung in ein System der Kulturwerte bleibt der Philosophie der Zukunft überlassen.

Um den wertsystematischen Charakter der Rechtsphilosophie noch einmal hervortreten zu lassen, mag darauf hingewiesen werden, daß der wenn auch noch so »konkret« gefaßte Hegelsche Begriff der sozialen Welt in doppelter Hinsicht einen lediglich formalen Sinn hat. Zunächst muß beim »objektiven Geist« als bei einem Wertbegriff von aller »Konkretheit« des Empirischen abgesehen werden: das Wort »konkret«, vom Werte gebraucht, enthält nur ein Gleichnis, deutet nur eine gewisse Wertfärbung symbolisch an, woraus gleichzeitig hervorgeht, daß auch aus dem konkreten Wert die empirische Besonderheit nicht rationalistisch konstruiert werden kann. Zweitens aber unterscheidet sich das Soziale auch von der vorher erwähnten »Wertindividualität«, und zwar dadurch, daß es wegen seines systematischen Charakters als ein Inbegriff idealer Anforderungen von allem denkbaren Gemeinschaftsleben, von jeder beliebigen sozialen Wirklichkeit zu gelten beansprucht. Das Soziale ist somit formal gegenüber dem empirischen Wertsubstrat und formal gegenüber der Wertindividualität. Es nimmt im Reiche der Werte eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Konkret erscheint es als eine Welt neuer transpersonaler Werte im Verhältnis zur exklusiven Einförmigkeit des individuellen Persönlichkeitstypus und abstrakt oder formal als systematischer Wert im Unterschiede zur Wertindividualität. Aus dieser mittleren Stellung folgt, was Windelband hervorgehoben hat, daß die gesellschaftlichen Werte inhaltlich aussehen vom Standpunkt der Pflicht des einzelnen, dagegen formal gegenüber der jedesmaligen individuellen Gesamtbestimmung der Gesellschaft selbst. Das vorzüglichste historische Beispiel für ebendasselbe Verhältnis bietet die platonische Sozialethik dar. Als ein Muster konkreter Staatsauffassung verharrt sie dennoch in den Schranken des Griechentums, ohne zur Vorstellung der einmaligen Offenbarung absoluter Wertverwirklichungen vorzudringen, die — zuerst von Schelling — als ein Spezifikum der christlichen Spekulation bezeichnet worden ist.

Mit der »Konkretheit« des sozialen Werttypus kehrt dieselbe Komplikation wieder, die bei der Verquickung der Wertindividua-

Digitized by Google

lität mit dem Historismus vorlag, und es wird nunmehr erklärlich, warum der Historismus, der ja nur von der Vermengung der empirischen mit der Wertkonkretheit lebt, gerade auf rechts- und sozialphilosophischem Gebiet so verführerisch geworden ist. Was der Historismus als unreflektierte Wertungsart im Sinne hat, das tritt explizite und in Dogmen gefaßt als Philosophie der Restauration auf. Nach dieser bilden die empirisch erwachsenen legitimen staatlichen Organisationsformen die unverrückbare Schranke, an der alle Kritik und Messung mit absoluten Wertmaßstäben verstummen muß. Den schroffsten Gegensatz zu solcher Verabsolutierung der politischen Gegebenheit stellt die Lehre Hegels dar mit ihrem unerbittlichen Kampf gegen die Leerheit der bloßen Endlichkeit, gegen die Unvernunft der einzelnen empirischen Diesheit, und darum sollten niemals die Worte in Vergessenheit geraten, in denen Kuno Fischer am Schluß seines Werkes über Hegel gezeigt hat, daß man während des gesamten neunzehnten Jahrhunderts den politischen Tendenzen der Restauration nichts Tieferes entgegenzusetzen wußte, als die Hegelsche Philosophie, die Entwicklung des Weltgeistes in seiner bewußten, logisch entfalteten Form.

Abschnitt II.

Die Methodologie der Rechtswissenschaft.

Im ersten Abschnitt ist von der rechtsphilosophischen Begriffsbildung und vom Wertbegriff des Rechts selbst die Rede gewesen. Um die philosophische »Methode« durch Kontrastierung mit der empirischen zu beleuchten, mußten wir Philosophie und Empirie miteinander vergleichen und zu diesem Behufe beide auf einen gemeinsamen Nenner bringen, beide unter den Gesichtspunkt der Betrachtung, Lehre, Erkenntnis oder Wissenschaft subsumieren. Die Methodenlehre der Philosophie ist die Frage nach dem Wissenschaftswert der Philosophie. Die Lehre von der Form der philosophischen Wissenschaft wird dadurch vergleichbar mit der Lehre von den speziellen Formen der empirischen Wissenschaft, also mit der Methodologie im engeren Sinne.

Die Methodologie der empirischen Rechtswissenschaft gehört, streng methodisch angesehen, nicht in die Philosophie des Rechts,

Digitized by Google

sondern in die Philosophie der Wissenschaft. Handelt sie doch unmittelbar nicht von dem Werttypus Recht, sondern von dem Werttypus Wissenschaft. Es braucht nicht angeführt zu werden, wie sehr dieser Ausschnitt aus der speziellen Wissenschaftslehre in sachlicher Hinsicht trotzdem in den Rahmen der »Rechtsphilosophie« hineinpaßt. Die Logik der Rechtswissenschaft ist gerade das gegenwärtig bei weitem am meisten kultivierte Gebiet der Rechtsphilosophie, und die positive Jurisprudenz hat sehr wertvolle Beiträge hierzu geliefert.

So ordnet sich der gesamte Stoff der Rechtsphilosophie dem einheitlichen Begriff der Philosophie als der kritischen Wertlehre unter. Er zerfällt in die Lehre vom Wissenschaftswert der Rechtsphilosophie (Abschnitt I a), vom Wert des Rechtes selbst (Abschnitt I b) und endlich vom Wissenschaftswert der Rechtsempirie (Abschnitt II).

Die Rechtswissenschaft ist ein Zweig der empirischen »Kulturwissenschaften«. Die über diese Wissenschaftsgruppe in neuerer Zeit angestellten Untersuchungen werden darum das allgemeinste Fundament für eine methodologische Kritik der Rechtswissenschaft bilden können. Bereits im ersten Abschnitt wurde an die Auffassung Rickerts angeknüpft, daß die kulturwissenschaftlich angesehene Welt durch eine rein theoretische Beziehung der unmittelbaren Wirklichkeit auf Kulturbedeutungen entsteht. Um die orientierenden Verbindungslinien zwischen der Logik der Rechtswissenschaft und den kulturwissenschaftlichen Grundbegriffen allmählich herauszupräparieren, müssen wir zunächst zwischen einer historischen und einer systematischen Tendenz innerhalb der Kulturwissenschaften unterscheiden. Die systematisierenden Disziplinen lösen aus der Komplexität des Gegebenen typische Kulturmomente heraus, um sie nicht, wie die Geschichte es tut, als in einmaliger zeitlicher Entwicklung aufeinanderfolgende, unvergleichbare und unzerlegbare Bedeutsamkeiten des Individuellen darzustellen, sondern um sie gerade in ihrer ausdrücklich isolierten formellen Struktur zu Leitbegriffen der einzelnen Kulturdisziplinen zu erheben. Zur Verhütung von Mißverständnissen mag hinzugefügt werden, daß sich von diesen allgemeinbegrifflichen Wissenschaften das naturwissen-

Digitized by Google

schaftliche Abstraktions- und Systematisierungsprinzip durch gänzliches Absehen von Kulturbedeutungen hinlänglich unterscheidet.

Die Einsicht in den schon öfter erwähnten Parallelismus methodologischer und reiner Wertprobleme, der analog wie zwischen Wertindividualitäts- und historischer Methode so zwischen philosophischer und empirisch-kulturwissenschaftlicher Systematik stattfindet, kann uns wiederum vor einer Vermengung des empirischen Kulturbegriffs als eines einzelwissenschaftlichen Ausleseprinzips mit dem absoluten Wert- und Weltanschauungsbegriff der Kultur bewahren. Wie wir die Behauptung einer eigenartigen sozialen Wissenschaftsstruktur mit der Leugnung einer selbständigen sozialen Wertstruktur — z. B. bei Stammler — miteinander verträglich fanden, so läßt sich überhaupt eine rein methodologisch interessierte Sonderung der kulturwissenschaftlichen Methode von der naturwissenschaftlichen ohne gleichzeitige Anerkennung absoluter Kulturwerte immerhin denken. Man wird somit die methodologisch-empirische »Kulturbedeutung« und den absoluten »Kulturwert« zum mindesten in formalmethodischer Hinsicht auseinanderhalten müssen, mag auch letzterer sich zu sämtlichen empirischen Kulturwissenschaften in demselben Sinne als regulatives Prinzip verhalten, wie es früher bereits von der Wertindividualität im Verhältnis zur empirischen Geschichtsschreibung zugestanden wurde.

Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten gilt die Wirklichkeit als ein Erzeugnis kategorialer Synthesen. Die Methodologie überträgt diesen kopernikanischen Standpunkt auf die Schöpfungen der einzelwissenschaftlichen Auslesetätigkeit und sieht z. B. in den Atomen und Naturgesetzen Produkte der naturwissenschaftlichen, in den Ereignissen der Weltgeschichte, in den rechtlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Phänomenen Produkte der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Dem ungeübten Blick wird es nicht leicht, den kopernikanischen Grundgedanken überall streng festzuhalten. Der Einwand liegt so nahe, daß den großen historischen Ereignissen ihre weltgeschichtliche Rolle doch nicht erst durch den Geschichtsschreiber zudiktiert wird, daß die verschiedenen typischen Kulturbedeutungen wie Wirt-

Digitized by Google

schaft, Recht, Sprache usw. nicht erst von der Wissenschaft gegeneinander abgegrenzt werden. Auch der Methodolog wird in der Tat nicht umhin können, in der von ihm bereits vorgefundenen primitiven Disziplinierung des Stoffes gleichsam Vorarbeiten der wissenschaftlichen Tätigkeit anzuerkennen. Allein wieweit auch diese »vorwissenschaftliche Begriffsbildung«, wie Rickert sie nennt, im einzelnen Fall bereits gediehen sein mag, stets muß ihr die eigentliche begriffliche Schärfe und wissenschaftliche Strenge fehlen. Auf jeden Fall wird darum der Wissenschaft immer noch die Aufgabe zufallen, unbestimmte Versuche zu präzisen, begrifflich fixierten Ergebnissen weiterzubilden, z. B. die verschiedenen Kulturtypen exakt voneinander zu sondern und sie sodann in den einzelnen Disziplinen zu feineren systematischen Verästelungen fortzugestalten. Der kopernikanische Beruf der Wissenschaft kann also zwar eingeschränkt und verhüllt, aber niemals dadurch ganz in Frage gestellt werden, daß die Heraushebung einer spezifisch kulturwissenschaftlichen Welt zum Teil bereits in das vorwissenschaftliche Denken fällt.

Die Tatsache der vorwissenschaftlichen Bearbeitung verbietet es, als das Material der Kulturwissenschaften ohne weiteres die unmittelbar gegebene Wirklichkeit zu betrachten. Zwischen diese und das von der Wissenschaft erstrebte Endziel schiebt sich vielmehr in den meisten Fällen, einem Halbfabrikate vergleichbar, eine schon auf Kulturbedeutungen bezogene Welt, und diese komplexe Kulturrealität, nicht die ursprüngliche, von jeder Art der Wertbeziehung freie Wirklichkeit, wird zum Material der eigentlichen Kulturwissenschaften. Nun verschwimmen aber die Grenzen zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Bearbeitung, und außerdem wird sehr häufig die vom vorwissenschaftlichen Bewußtsein abgebrochene Tätigkeit von der Wissenschaft zwar rektifiziert und vervollkommnet, aber trotzdem in der gleichen Richtung wieder aufgenommen. Aus diesem Grunde lassen sich die Gesichtspunkte methodologischer Kritik von der wissenschaftlichen auf die vorwissenschaftliche Funktion übertragen, und darum können vom einseitig methodologischen Standpunkt aus nicht nur die Kulturwissenschaften, sondern auch die einzelnen Kulturgebiete selbst als geronnene

Digitized by Google

theoretische Vernunft, eben als Verkörperungen von — allerdings vorwissenschaftlichen — »Begriffsbildungen« angesehen werden. Das führt zu dem merkwürdigen und scheinbar widerspruchsvollen Resultate, daß die Methodologie unter Umständen etwas anderes zu ihrem Untersuchungsobjekt hat als Wissenschafts formen, daß sie sich nicht nur auf die Kulturwissenschaften, sondern zuweilen direkt auf die »Kulturwirklichkeit«, nicht nur auf die Sozialwissenschaften, sondern auf das Soziale selbst und entsprechend auf das Recht usw. zu richten vermag. Nichtsdestoweniger steht natürlich auch die auf die Kulturmächte selbst gerichtete methodologische Untersuchung unverwechselbar den das gleiche Objekt behandelnden Einzelwissenschaften gegenüber, da sie sich von diesen durch ihre andersartige Absicht deutlich unterscheidet und alle von ihr aufgeworfenen Fragen einseitig auf Begriffsbildungsprobleme zuspitzt. Es wird sich später herausstellen, daß inbesondere zwischen der Methodologie der vorwissenschaftlichen und der der wissenschaftlichen Rechtsbegriffe keine grundsätzliche Trennung vorgenommen werden darf.

Ueber die Gliederung der systematischen Kulturwissenschaften soll an dieser Stelle nur die allgemeine Andeutung Platz finden, daß die verschiedenen Kulturtypen, die als Leitbegriffe die einzelnen Disziplinen konstituieren, nicht nur in dem Verhältnis der Nebenordnung, sondern auch in dem der Ueber- und Unterordnung stehen können. So dürfte z. B. in sämtlichen Kulturtypen das Moment des Sozialen stecken, das in seiner völligen Isoliertheit und unvermischten Reinheit erst einer letzten abstraktesten Analyse erfaßbar wäre, einer »Soziologie«, wie Simmel sie postuliert, die die Endergebnisse der übrigen Disziplinen zu ihrem Ausgangspunkt hätte und sich zu ihnen wie ihr »allgemeiner Teil« verhielte.

Durch den Gedanken der formalistischen Kulturdisziplin wird die methodologische Struktur aller Arten von Rechtswissenschaft schon in unbestimmten Umrissen erkennbar. Die Herauslösung von homogenen Teilausschnitten aus dem komplexen Kulturmaterial, in dem sie in konkrete Zusammenhänge eingebettet sind, zeigt uns das allgemeinste Schema der Wissenschaftsklasse,

Digitized by Google

der unter anderem die Rechtswissenschaft angehört. Auch die Isolierung des Rechtsgebietes und überdies seine Hypostasierung zu einer realiter abgesonderten Lebensmacht wird bereits vom vorwissenschaftlichen Bewußtsein geleistet. Und auch hier ist es die Aufgabe der Wissenschaft, dem vorwissenschaftlichen Ausleseprozeß erst die begriffliche Schärfe zu verleihen, ist es die Aufgabe der Methodologie, der Hypostasierung gegenüber den kopernikanischen Gesichtspunkt hervorzukehren, das Abgegrenztsein eines spezifischen Rechtsgebietes als Ergebnis einer — z. T. vorwissenschaftlichen, z. T. wissenschaftlichen — Umarbeitung der erkenntnistheoretischen »Wirklichkeit« zu einer abstrakten, auf bestimmtgeartete Kulturbedeutungen bezogenen Welt zu begreifen.

Man kann nun in der Methodologie der Rechtswissenschaft keinen Schritt vorwärts tun, ohne zunächst den methodischen Dualismus zu berücksichtigen, dem alle Rechtserforschung unterworfen ist und den man mit Fug das ABC der juristischen Methodologie nennen könnte. In der Gegenwart hat vor allem Jellinek, dem sich bereits Kistiakowski, Hold v. Ferneck u. a. angeschlossen haben, auf eine Scheidung zwischen Jurisprudenz und Sozialtheorie des Rechts gedrungen, während sich von dieser fruchtbaren Gegenüberstellung bei früheren Schriftstellern, z. B. bei Knapp, Jhering und dem russischen Juristen Pachmann, nur geringe Ansätze finden. Kistiakowski hat die Bekämpfung des methodologischen Synkretismus durch logische Begriffs- und Urteilstheorien zu stützen und die sozialwissenschaftlichen Begriffe als den Niederschlag verschiedener Erkenntniszwecke zu würdigen gewußt.

Der rechtswissenschaftliche Methodendualismus beruht darauf, daß das Recht entweder als realer Kulturfaktor, als sozialer Lebensvorgang angesehen oder als Komplex von Bedeutungen, genauer von Normbedeutungen auf seinen »dogmatischen Gehalt« hin geprüft werden kann. Schon die Sozialtheorie des Rechts isoliert freilich wie alle formalistischen Kulturwissenschaften ein Abstraktum aus der konkreten sozialen Totalität, das in solcher Losgelöstheit von der außerrechtlichen

Digitized by Google

Umgebung realiter nicht existiert. Allein ungeachtet dieser klar erkannten Abstraktheit projizieren wir das sozial wissenschaftlich gedachte Recht wie alle »realen« Kulturerscheinungen dennoch gleichsam in die Fläche der Wirklichkeit, und es braucht sich, so argumentieren wir, bloß mit bestimmten anderen Partialrealitäten zu verbinden, um sofort als volle lebendige Wirklichkeit zu erscheinen. Ganz in derselben Weise durchschauen wir ja, sobald wir einmal methodologisch darüber nachdenken, auch den Abstand, der sogar noch die komplexe und angeblich konkrete Kulturwirklichkeit von dem Konkretissimum der erkenntnistheoretischen Wirklichkeit trennt. Dessenungeachtet hören wir nicht auf, diese methodisch herauspräparierte Kulturwelt, trotz ihrer Einbuße an Inhaltlichkeit und trotz ihrer gleichsam entstellenden Bezogenheit auf Kulturbedeutungen, als Wirklichkeit anzusehen, was hinsichtlich der konkreten historischen Realitäten wohl jeder unbedenklich zugeben dürfte.

Aber auch die Objekte der einzelnen formalistischen Kulturdisziplinen, bei denen die künstliche Entfremdung von dem im erkenntnistheoretischen Sinne ursprünglichen Wirklichkeitssubstrat noch unendlich viel weiter fortgeschritten ist, scheuen wir uns nicht als Realitäten anzusprechen. Wir bilden den eigentümlichen Begriff der Kulturrealität und zwar in diesem Falle der abstrakten Partialrealität, die wir den konkreten Kulturrealitäten der Geschichte gegenüberstellen. An diesem Punkte steht nun die Logik der formalistischen Kulturdisziplinen vor einer ihrer schwierigsten Aufgaben. Sie wird sich nämlich durchgehends die Frage vorzulegen haben, inwieweit die kulturwissenschaftliche Bearbeitung bloß bis zu den auf Kulturbedeutungen bezogenen »Realitäten« vordringt und inwieweit sie das Reich reiner losgelöster Bedeutungen selbst zu ihrem Endziel macht. Die, wie Lotze glaubt, schon von Plato erkannte Gegensätzlichkeit von Realität und Bedeutung muß hier in einem ganz eingeschränkten empiristischen Sinne für die Methodologie fruchtbar gemacht werden.

Auf einem Gebiete ist dies bereits mit dem größten Erfolg durchgesetzt worden, nämlich für die Rechtswissenschaft durch die Trennung von Sozialtheorie und Jurisprudenz. Das Recht

Digitized by Google

im sozialen Sinne gilt als »realer« Kulturfaktor, das Recht im juristischen Sinne als Inbegriff von nur gedachten Bedeutungen. Die Abstraktheit der juristischen Welt muß deshalb in einem komplizierteren Sinne behauptet werden als die der sozialtheoretisch erforschbaren Objekte. Der Sozialtheoretiker oder auch der Rechtshistoriker nimmt eine »reale« Abgrenzung des Rechts gegen Sitte, Gewohnheit und andere Lebensäußerungen eines Volkes vor. Gar keinen Sinn hat es dagegen, von einer Norm, die bloß gilt, zu meinen, sie könne sich mit anderen isolierbaren Seiten des Kulturlebens zu einer selbständigen Realität ergänzen. Für den Juristen ist darum begrifflich die soziologische oder rechtsgeschichtliche Grenzregulierung eine bloße Voraussetzung und Vorarbeit — mag sie auch aus wissenschaftstechnischen Gründen von ihm selbst mit besorgt werden. Denn ihm kommt es lediglich darauf an, den gedankenmäßigen Inhalt der Normen, die auf Grund sozialtheoretischen Urteils als »Recht« erkannt sind, in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Die These vom juristischen »Rechtsformalismus« kann sich somit nur auf eine ideelle Vergleichung juristischer Bedeutungen mit dem vom Recht ergriffenen vorjuristischen »Substrat« beziehen, das stets in den konkreten und abstrakten Kulturrealitäten sowie in den Realitäten des gewöhnlichen »Lebens« liegen muß. Die juristische Isolierungs- und Systematisierungstendenz ist darum von der typisierenden Methode der meisten übrigen Sozialwissenschaften noch unterschieden und kann erst im folgenden genauer charakterisiert werden.

Zu den bekanntesten sozialwissenschaftlichen Rechtstheorien gehört die Marxistische Lehre. Neuerdings hat der Marxist Karner die Einordnung des Rechts in den Kausalnexus aller nichtrechtlichen Phänomene, die Erforschung seiner »sozialen Wirksamkeit« für das einzige der Wissenschaft würdige Thema erklärt gegenüber jeder bloß dogmatisch-technischen Bewältigung des juristischen Stoffes. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts entstand eine allgemeine, auch von Nationalökonomen unterstützte Auflehnung gegen die Alleinherrschaft einer, wie man glaubte, um die realen Lebensverhältnisse un-

Digitized by Google

bekümmerten »Dogmatik«, eine lebhafte Bewegung in der Rechtswissenschaft, die sich in der allmählichen Entwicklung der Schriften Jherings deutlich widerspiegelt. Die Methodologie der soziologischen Rechtstheorien geht jedoch so sehr in der allgemeinen Logik der sozialwissenschaftlichen Kulturdisziplinen auf, daß sie in unserer auf die Methodologie der Jurisprudenz sich beschränkenden Darstellung nicht weiter berücksichtigt werden kann.

In der Entgegensetzung von Realitäts- und Bedeutungsforschung zeigt sich der Parallelismus philosophischer und empiristischer Wissenschaftstendenzen in seiner verwirrendsten Gestalt. Nur allzunahe liegt der Gedanke an den letzten spekulativen Gegensatz von Sollen und Sein, Normen und Naturgesetzen, normativer und genetischer Betrachtungsweise, und häufig — z. B. von Jellinek, Kistiakowski, Kohlrausch, Eltzbacher — ist dieser allgemeinste Methodendualismus zur Charakterisierung der Jurisprudenz verwertet worden. Allein es gäbe keine verderblichere Verwischung methodologischer Grenzlinien, als wenn über all den unbezweifelbaren Analogien andrerseits die Vieldeutigkeit des Normbegriffes, die Kluft zwischen seinem philosophischen und seinem empirischen Sinn, übersehen würde und dadurch die Jurisprudenz als »Normwissenschaft« etwa unvermerkt in einen Gegensatz zu den rein empirischen Disziplinen geriete. Gewiß hat die Jurisprudenz ebenso wie die Philosophie nicht ein Existierendes, sondern ein bloß Bedeutendes, nicht ein Seiendes, sondern ein Seinsollendes, eine Befolgung Heischendes zum Objekt. Aber während dieser Sollenscharakter in der Philosophie einer absoluten Werthaftigkeit entstammt, für die es keine empirische Autorität gibt, hat er in der Jurisprudenz seinen formellen Grund in positiver Anordnung durch Gemeinschaftswillen. Das von Stammler und Eltzbacher gerade in diesem Zusammenhange mit Recht hervorgehobene Moment der empirischen Gegebenheit, des tatsächlichen Bestehens, ist nicht etwa, wie es bei Jellinek und Kistiakowski zuweilen den Anschein hat, bloß für die soziale Seinslehre, sondern gerade auch für die juristische Sollenslehre vom Recht relevant. Höchstens die formelle Naturrechtstheorie, die das juristische

Digitized by Google

Sollen unmittelbar aus dem absoluten Werte folgert, hätte, wie im vorigen Abschnitt bereits bemerkt wurde, Grund, die Jurisprudenz mit den »Normwissenschaften« der Logik und der Ethik in eine Linie zu stellen. Für uns dagegen kann die juristische Wissenschaft nur die ganz unvergleichbare Methode eines rein empiristischen Operierens mit einer gedachten Welt von Bedeutungen darstellen.

Der genaueren Betrachtung der juristischen Methode muß die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß die Existenz einer vorwissenschaftlichen Begriffsbildung nirgends eine so große Rolle spielt wie auf juristischem Gebiet. Es gibt — wenn man von der Wissenschaft selbst absieht — keine Kulturerscheinung, die sich als begriffsbildender Faktor auch nur annähernd mit dem Recht vergleichen ließe. Das Recht s e l b s t nimmt bereits eine weitgehende Auseinandersetzung zwischen sich und der außerrechtlichen Wirklichkeit vor und bildet Begriffe von so hoher technischer Vollendung, daß sie sich oft nur dem Grade nach von denen der Wissenschaft unterscheiden und der wissenschaftlichen Bearbeitung zuweilen nichts anderes als die bloße Fortsetzung des vom Gesetz begonnenen Formungsprozesses übrig lassen. Sind doch auch umgekehrt zu allen Zeiten Ergebnisse der Wissenschaft zu kodifiziertem Recht geworden. Alle bisherigen Versuche einer juristischen Methodenlehre von J h e r i n g bis zur Gegenwart haben diesen im Recht selbst steckenden begriffsbildenden Geist anerkannt und deshalb häufig zwischen einer Logik des Rechts und einer Logik der Rechtswissenschaft nicht einmal terminologisch einen Unterschied gemacht. —

Die juristische Methodologie im weiteren Sinne, als Kritik sowohl der rechtlichen als der rechtswissenschaftlichen Begriffsbildung, hat zwei Hauptthemata: sie untersucht in erster Linie die eigentümliche und einheitliche Stellungnahme des Rechts und der Jurisprudenz zum vorjuristischen Lebens- und Kultursubstrat, also die Umprägung des vorrechtlichen Materials in Rechtsbegriffe, in zweiter Linie den systematischen Zusammenhang der juristischen Begriffe untereinander oder die Systemform der Jurisprudenz.

Die neueren Ansätze zu einer Logik der Rechtswissenschaft haben hauptsächlich den Erfolg gehabt, das von der Jurisprudenz

Digitized by Google

stets angewandte teleologische Prinzip auch in der methodologischen Besinnung ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Insbesondere hat Jellinek Sigwarts Ausführungen über teleologische Einheitsprinzipien für eine »Kritik der juristischen Urteilskraft« zu verwenden gesucht. Schon das Substrat des Rechts fällt ja fast niemals mit der ursprünglichen psychophysischen Gegebenheit zusammen. Dem Bereiche des praktischen Lebens, der sozialen und wirtschaftlichen, sowie der höheren genossenschaftlichen Gebilde angehörend, ist es vielmehr durchweg schon von teleologischen Momenten durchsetzt. Mit Benützung Jheringscher Gedanken hat Rickert den Zweck des Rechts als Prinzip der im juristischen Sinne »wesentlichen« Begriffsmerkmale bezeichnet, und G. Rümelin sowie Zitelmann haben darauf hingewiesen, daß hier wie stets der Wissenschaft die Aufgabe erwächst, die unbestimmte Allgemeinheit des vorwissenschaftlichen Denkens zu überwinden. Die Methodologie wird in Zukunft noch genauer zu ergründen haben, wie der Jurisprudenz, der doch begriffliche Exaktheit nachgerühmt wird, dieser Präzisierungsprozeß gerade in den Schranken der wert- und zweckbeziehenden Methode gelingt. So viel aber ist von den meisten Juristen und Rechtsphilosophen seit Savigny, Puchta und Stahl erkannt worden, daß man einen Unterschied machen müsse zwischen den vom Recht unverändert beibehaltenen, den modifizierten und endlich den neu geschaffenen Begriffen und daß alles, was in den Bereich des Rechts gerät, seinen naturalistischen, von Wertbeziehungen freien Charakter einbüßt. Sogar die physischen Objekte fallen nicht in der Totalität ihrer Qualitäten, sondern — was Gierke gelegentlich der Vergleichung römischer und germanischer Rechtsbegriffe besonders stark betont hat — nur mit dem Inbegriff ihrer zur Willensherrschaft geeigneten Seiten unter das Recht. Die »Sache« ist mit dem Körper ebensowenig identisch wie die »Person« mit dem Menschen. In derselben Weise wird — was hier nicht genauer dargestellt werden kann — die Gesamtheit der dem Recht zugänglichen Gegenstände gleichsam mit einem teleologischen Gespinst überzogen. Das methodologisch Bedeutsame hieran ist, daß die juristisch geformte Welt ganz andersartige, für die erkenntnis-

Digitized by Google

theoretische und naturalistische Betrachtung, oft auch für die Auffassung des Lebens unerhörte Gliederungsmöglichkeiten, neue Synthesen, neue Einheits- und Individualisierungsprinzipien kennt. Was naturalistisch ein Kontinuum ist, kann juristisch ein Diskretum, was naturalistisch eine nur kollektive Vielheit ist, juristisch eine von bloßer Summierung verschiedene Einheit sein. Die unentbehrlichste Vorbedingung für das Verständnis der juristischen Einheitsprinzipien ist die bis vor kurzen noch ganz vernachlässigte Durchforschung der sozialwissenschaftlichen Ding- und Kollektivbegriffe, die erst in letzter Zeit durch aufschlußreiche Unterstützungen Kistiakowskis in ein neues Stadium gekommen ist.

Zwei einander durchdringende Momente konstituieren das spezifisch juristische Verhalten gegenüber der Wirklichkeit: Die von Zweckbeziehungen geleitete Umsetzung des realen Substrats in eine Gedankenwelt reiner Bedeutungen und die damit verbundene Herausfaserung bloßer Teilinhalte aus der Totalität des Erlebbaren. Glänzend hat bereits Jhering diese zersetzende Funktion von Recht und Rechtswissenschaft geschildert. Sein »Geist des römischen Rechts«, ein Werk, dem der Ruhm einer ersten umfassenden Untersuchung über den Rechtsformalismus gebührt, darf als eine Vermittlung zwischen manchen Bestandteilen der rechtsphilosophischen Spekulation Hegels und der positiven Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts betrachtet werden. Schon die von Kant und Hegel besonders für das Privatrecht vertretene Reduzierung aller Rechtsbeziehungen auf Willensverhältnisse war ein erster, wenn auch über das Ziel hinausgehender Versuch, die Eigenart des juristischen Abstrahierens und Isolierens begrifflich zu bestimmen. Des allgemein angenommenen, von Lassalle weiter ausgebauten Dogmas von der Entdeckung der abstrakten Persönlichkeit durch das Römertum wurde bereits im ersten Abschnitt gedacht. Aber auch im übrigen findet sich bei Hegel allenthalben die Erkenntnis des Formalismus und der »Praktikabilität« (Jhering), der technischen Geeignetheit des Rechts, leicht und gleichmäßig realisiert zu werden. Genau wie Hegel hat Jhering die universalhistorische Stellung Roms gezeichnet, den Konflikt zwischen

Digitized by Google

dem Nationalitäts- und dem abstrakten Staats- und Rechtsprinzip, durch das die Völker der damaligen Zeit »zermalmt und zerrieben« wurden. Von Jhering stammt die eingehendste, die vorzüglichen gedrängten Bemerkungen Puchtas ergänzende Darstellung der Generalisierungs- und Gleichmachungstendenz des Rechts und seiner Zerstückelung des unmittelbaren Totaleindrucks, mit der seine Bestimmtheit und Gleichmäßigkeit sowie seine Erhebung über den bloßen Gefühlsstandpunkt zusammenhängt.

Unsere bisherige Darstellung könnte vielleicht den Anschein erwecken, als wenn das Recht nur in seiner fertigen, zusammengedrängten, in Kodifikationen formulierbaren Gestalt, als Komplex von Normen oder als »Recht im objektiven Sinne« für die Methodologie in Betracht käme. Recht und vorrechtliche Wirklichkeit schienen sich als einander niemals berührende und nur nach den logischen Beziehungen ihrer Inhaltlichkeit in abstracto miteinander vergleichbare Reiche gegenüber zu stehen. Darauf ist nämlich bisher noch gar nicht Bezug genommen worden, daß das Recht als »Recht im subjektiven Sinne« und zwar in der Form der »einzelnen, konkreten« Rechtsverhältnisse und sonstigen subjektiven Rechtsbeziehungen gleichsam in die Mannigfaltigkeit und Vereinzelung des realen Lebens hineingerissen wird. Auch in diese Seite des Verhältnisses zwischen Recht und Wirklichkeit muß die methodologische Kritik hineinleuchten, und so entsteht das neue Problem der Verschlingung von rechtlicher Bedeutung und realem Substrat im Einzelfall. Auch das Recht in seinem individualisierten und konkretisierten, in die Zeitlichkeit hineingezogenen Zustande gilt es als ein Reich reiner Bedeutungen zu begreifen, es von den realen Trägern, in denen es sich festzusetzen pflegt, abzulösen. Bei diesem Versuch macht sich eine allgemeine, in ihrer exakten Struktur noch wenig erforschte und nur dem zersetzenden Geiste des Methodologen erfaßbare Erscheinung geltend: das Verwachsensein abstrakter Inhalte mit konkreten Trägern, das den Schein realen Fürsichbestehens jener uns vortäuscht und ihre Hypostasierung im naiven Bewußtsein denn auch stets veranlaßt. Eine solche Vorspiegelung selbständiger Existenz wiederholt sich in allen

Digitized by Google

Sphären der Erkenntnis: bei der »konkreten« Kulturrealität gegenüber der Wirklichkeit im erkenntnistheoretischen Sinne, bei den abstrakten Partialrealitäten gegenüber der komplexen Kulturrealität und endlich bei den — z. B. rechtlichen — Bedeutungen gegenüber den ihnen als Substrat dienenden psychophysischen oder Kultur- und Lebensrealitäten. Marx hat damit Zusammenhängendes in seinen Ausführungen über den Fetischcharakter der Ware berührt, und Simmel hat ausführlich von den »realen Abstraktionen«, von der gleichsam symbolischen Vergegenständlichung abstrakter Sozialfunktionen in objektiven Einrichtungen gehandelt. Auf naturwissenschaftlichem Gebiet stellen z. B. die astronomischen Objekte analoge Kristallisationen bloß quantitativer Beziehungen an konkreten Gebilden dar, und ähnlich verhalten sich die zeichnerischen Darstellungen geometrischer Figuren zu den in ihnen ausgedrückten rein mathematischen Verhältnissen. Gerade das letzte Beispiel mag zur Veranschaulichung unseres juristischen Problems dienen. Wie man bei der realen sinnenfälligen Individualität z. B. eines Kreises erst von den empirischen Hilfsmitteln der Zeichnung wie Papier, Tinte, Wandtafel, Kreide usw. absehen muß, um zur mathematischen Individualität dieser Figur zu gelangen, so muß man von dem realen Gesamtbestande z. B. eines einzelnen Kaufes erst die Einzelheiten des physischen Ereignisses, die psychischen Begleiterscheinungen, die Besonderheit der historischen Situation usw. abziehen, um zur juristischen Individualität dieses Rechtsgeschäftes vorzudringen. Vortrefflich hat Brodmann den komplexen Charakter der »juristischen Tatsachen« und »Tatbestände«, das beständige Ineinandergreifen von lebendiger Wirklichkeit und rechtlicher Bedeutung gekennzeichnet, das bei den nur scheinbar konkreten Rechtsakten, Rechtsausübungen, Rechtsfolgen, Rechtsverletzungen usw. stets vorliegt. Auch Schloßmann, Thon, Zitelmann u. a. sind auf diese merkwürdige Verquickung und geradezu an die Metaphysik des Okkasionalismus erinnernde Wechselwirkung zwischen der Welt des Seienden und des Geltenden aufmerksam geworden und haben versucht, die Denkformen des Entstehens, Vergehens, Einander-

Digitized by Google

Bedingens, kurz des Zusammenhanges in der »Rechtswelt« zu begreifen. Zitelmann erklärt sich für eine kausale Verknüpftheit der rechtlichen Erscheinungen, aber, wie er selbst hinzufügt, für eine nur nach der Analogie der »natürlichen« geschaffene »eigene juristische« Kausalität, die sich mit »keiner der sonstigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde« deckt. Schuppe dagegen will die Kategorien der Dingheit und der Kausalität unterschiedslos auf die psychophysische und die Rechtswelt angewandt wissen, da es nach seiner Logik nur auf die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten einheitlichen Zusammenfassung von Bewußtseinsinhalten ankommt. Auch auf dem Gebiete des Strafrechts beginnt jetzt eine methodologische Revision des Tatbestandbegriffs, Kohlrausch und Hold v. Ferneck polemisieren gegen die Vermengung des tatsächlichen Vorgangs als »realen Substrats« mit seiner »juristischen Seite«, die, wie Hold v. Ferneck treffend hervorhebt, »trotz ihrer Konkretisierung«, niemals ihren abstrakten Charakter verliert.

Der Hinweis auf diese unmittelbar die Rechtsprechung und mittelbar die Rechtswissenschaft angehende Verflechtung der konkretisierten Rechtswelt mit der lebendigen Wirklichkeit sollte vor allem dem Mißverständnisse vorbeugen, als ob die schroffe Gegenüberstellung der Welten des Seins und des Geltens einseitig auf das Recht im objektiven Sinne und auf eine Identifikation von Recht und Norm bedeutung zugeschnitten sei oder überhaupt von irgendeiner der »allgemeinen Rechtslehre« angehörenden Theorie über das Verhältnis zwischen objektivem und subjektivem Recht abhänge.

Die teleologische Färbung sämtlicher Rechtsbegriffe läßt sich am besten an den Veränderungen und — vom bloß naturalistisch-psychologischen Standpunkt aus — unberechtigten Introjektionen studieren, die die Rechtsordnung an den psychischen Realitäten vorzunehmen genötigt ist. Das psychische Sein ist für die juristische Betrachtung in genau demselben Sinn ein bloßes in die praktische Welt des Handelns erst hineinzuverarbeitendes Material wie die Körperwelt. Gerade die Jurisprudenz ist deshalb vorzüglich zu dem Nachweis geeignet, daß die irreführenderweise »Geisteswissenschaften« genannten Disziplinen keineswegs in

Digitized by Google

einer Analyse psychischer Phänomene bestehen. Jellinek hat darauf hingewiesen, daß eine Untersuchung über die Verwendung, welche die Rechtsordnung von den Willensakten der Individuen machen kann, zur Feststellung der juristischen Grundbegriffe unentbehrlich sei. Es gibt in der Tat kaum ein juristisches Einzelproblem, dessen methodologische Beurteilung bisher nicht daran laboriert hat, daß man den Unterschied zwischen dem rein psychologischen und dem sehr veränderlichen juristischen Willensbegriff zu wenig beachtete.

Hier wird die Methodologie der Zukunft ein weites Feld für ihre Tätigkeit vorfinden. Noch fehlt jeder Versuch, die juristische Verarbeitung psychologischer Begriffe in ihre wahrhaft psychologisch-naturalistischen und in ihre teleologischen Elemente zu zerlegen. Freilich war ein solches Unternehmen von der Jurisprudenz um so weniger zu erwarten, als bisher die Logik der Psychologie ebensowenig wie diese selbst zu allgemein anerkannten Ergebnissen gekommen ist. Vielleicht können durch eine Auseinandersetzung zwischen psychologischen und teleologischen Bestandteilen beide Wissenschaften an methodologischer Selbsterkenntnis gewinnen, da in der Jurisprudenz das mit den psychischen Begriffen verschmolzene praktische Moment, von dem die naturalistische Psychologie gerade abzusehen hat, die höchste ihm überhaupt beschiedene Stufe begrifflicher Präzision erreicht.

Nur angedeutet mag noch werden, daß auch der Streit zwischen »Willens-« und »Zweckdogma« erst durch eine eingehende Berücksichtigung der hier gleichfalls hineinspielenden teleologischen Begriffsbildung entschieden werden kann. Diese durch Jhering berühmt gewordene Kontroverse ist dadurch noch übermäßig verwirrt worden, daß bisher trotz aller Anläufe dazu niemals eine klare Antwort darauf gegeben wurde, ob der Zweck, wie Laband mit größter Schärfe betont, »jenseits« der dogmatischen Rechtsbegriffe liegt und deshalb nur in den Bereich der Sozialtheorie fällt oder ob es sich hier um ein Hineinragen metajuristisch-sozialer Faktoren in die juristische Begriffsbildung handelt.

Erfreuliche Anzeichen dafür, daß die Einsicht in die Unzulänglichkeit des methodologischen Psychologismus sich allmählich

Digitized by Google

auszubreiten beginnt, sind in jüngster Zeit auf dem Gebiet des Strafrechts hervorgetreten. Liepmann hat die Ansicht ausgesprochen, daß die Lösung des strafrechtlichen Kausalitätsproblems von der Erkenntnis spezifisch juristischer Ausleseprinzipien abhängig ist, und Kohlrausch hat das von Jellinek postulierte Prinzip der teleologischen Begriffsbildung besonders für den Begriff des Erfolges (als eines »Ausschnitts aus der Reihe der sinnenfälligen Folgen unter einem juristisch relevanten Gesichtspunkt«) fruchtbar zu machen gesucht. Hier ist überall bereits die richtige Auffassung angebahnt, daß die rechtlich bedeutsame »Adäquatheit« einer Verursachung nur auf praktische, in Zweckmäßigkeits- und Gerechtigkeitserwägungen begründete Kriterien abgestellt werden kann, z. B. — wie es in der zivil- und strafrechtlichen Literatur häufig geschieht — auf die durch »objektive nachträgliche Prognose« ermittelte »Vorhersehbarkeit« oder »Berechenbarkeit« eines Erfolges. Auch der so viel verhandelte Streit über die Anwendbarkeit des »philosophischen« Kausalbegriffs in der Jurisprudenz dürfte sich durch die Einsicht schlichten lassen, daß ein präziser erkenntnistheoretischer Kausalbegriff zwar der Ausgangspunkt, nicht aber der ausschließliche Zielpunkt strafrechtlicher Untersuchungen sein kann. Am schärfsten hat sich M. E. Mayer gegen die Alleinherrschaft des kriminalistischen Naturalismus gewandt; unter Anlehnung an Windelbands und Rickerts Wissenschaftsklassifikationen begreift er die Jurisprudenz als eine Art der kulturwissenschaftlichen Wertbeziehung, sucht aber dabei manche Bestandteile auch der systematischen Strafrechtswissenschaft stark der »idiographischen« Methode anzunähern.

Endlich untersteht auch das Verhältnis zwischen Ethik und Jurisprudenz der methodologischen Kritik. Es sei nur an Begriffe wie pflichtwidrige Willensbetätigung, Vorsatz, Verantwortlichkeit, Willensfreiheit erinnert. In diesem Fall würde das »Vorjuristische« in der Region der Werte liegen, die methodologische Abgrenzung auf eine Vergleichung philosophischer und empiristischer Begriffsbildung hinauslaufen.

Mit den Problemen der teleologischen Psychologie hängt die alte Streitfrage der »juristischen Person« und des Verhältnisses

Digitized by Google

zwischen Einzel- und Gesamtpersönlichkeit zusammen. Hier dürfte die von Jellinek gefundene Lösung eine Klärung versprechen. Das Substrat sowohl der Einzel- als der Gesamtpersönlichkeit erscheint nach ihm in naturalistischer Beleuchtung gleicherweise als Aggregat oder Gewühl unverbundener Realitäten, dagegen in vorjuristisch-teleologischer Beleuchtung gleicherweise als selbständige, durch Zweckbeziehungen zusammengedachte Einheit, nämlich als einheitliches Individuum und als einheitlicher Verband. An diese teleologischen Gestaltungen der vorrechtlichen Realitäten lehnt sich mit Fug das Recht an und prägt in demselben Sinne im Reiche der juristischen Bedeutungen die Begriffe der Einzel- und der Gesamtpersönlichkeit. In keinem Fall bedeutet »Person« eine Fiktion, in beiden Fällen eine wissenschaftliche Abstraktion. Für das Recht gibt es nur »juristische« Personen. An die Stelle der eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος involvierenden Gegenüberstellung von »physischer« und »juristischer Person« hat die von juristischer Einzel- und Gesamtperson zu treten. Verwertet man für das Persönlichkeitsproblem gleichzeitig den Begriff der teleologischen Willenseinheit, so wird man keine mythologische Personifikation mehr darin finden wollen, daß die von der Summe ihrer Mitglieder unterschiedene Personeneinheit einen im teleologischen Sinne einheitlichen Willen haben kann.

Da die Kontroversen der positiven Wissenschaft in unserem Zusammenhang lediglich als Illustrierungen allgemeinster methodologischer Anschauungen in Betracht kommen, so möge an dieser Stelle zum Thema der juristischen Person nur noch die Polemik zwischen Gierke und Laband herangezogen werden. Die Forschungen Gierkes haben nämlich, unter einseitig methodologischen Gesichtspunkten betrachtet, hauptsächlich die Bedeutung, daß sie bei ausdrücklicher Anerkennung des abstrakten Charakters der Rechtswelt den Grad des Rechtsformalismus, also die so schwierige Frage der Anschmiegung der Rechtsbegriffe an das vorrechtliche Substrat sich bewußt zum Problem machen. Trotz aller Veränderungen und Nivellierungen, die die Rechtsordnung mit der Gliederung der vorrechtlichen Welt vornimmt, ist sie ja dennoch im-

Digitized by Google

stande, deren Eigentümlichkeiten und Unterschiede bis zu einem gewissen Grade in die juristische Bedeutungssphäre zu transponieren. Nach zwei Richtungen läßt sich eine solche Anschmiegung des Rechts an sein Substrat verfolgen: als Beibehaltung eines gewissen Kernes der psychophysischen Gegebenheit — so wenn natürliche Unterschiede der Sachen oder der psychischen Erscheinungen irgendwie in die juristische Gedankenwelt wirksam hineinreichen — oder zweitens als Anlehnung an die schon teleologisch geformten Lebens- und Kulturrealitäten. Hierbei ist von Wichtigkeit — Jhering, Jellinek und Lasson haben dies bemerkt —, daß die Lebensverhältnisse bereits einen typisch gestalteten, für die rechtliche Regelung also präparierten Stoff darbieten. Als Beispiele dafür, daß das Recht die Anpassung an den Formenreichtum des Lebens in verschiedenen Intensitätsgraden ausbilden kann, mögen die Gegensätze romanistischer und germanistischer, zivilistischer und publizistischer Generalisierungsprinzipien erwähnt werden. Rosin und Stoerk halten die größere oder geringere Gleichartigkeit und Einförmigkeit der Zwecke für den Gradmesser des Formalismus.

Auch in der Polemik zwischen Laband und Gierke stehen sich in letzter Linie romanistische und germanistische Tendenzen gegenüber. Gierke macht der romanistischen Jurisprudenz den allerdings zuweilen metaphysisch eingekleideten Vorwurf, daß sie ganz so verfahre, als gäbe es kein anderes Substrat des Persönlichkeitsbegriffs als die unverbundenen, einander lediglich koordinierten Einzelwesen, wobei sie es durchaus verschmähe, die vor dem Recht liegende soziale Eingeordnetheit des einzelnen in Genossenschaften innerhalb der juristischen Sphäre irgendwie auszuzeichnen. Laband hat dagegen eingewandt, daß das eigentümliche Verhältnis der Eingliederung von Individuen in Verbände gerade zu denjenigen Momenten zu zählen sei, die ausschließlich dem Leben angehören, im juristischen Persönlichkeitsbegriff aber keinen korrespondierenden Ausdruck erhalten dürfen. Allein es ist von vornherein gar nicht einzusehen, warum soziale Substrat- und juristische Persönlichkeitsstruktur gerade im Punkte der Eingliederung gänzlich auseinanderfallen müssen, warum nicht zwischen der Gesamt-

Digitized by Google

person und den Einzelpersonen personenrechtliche Beziehungen konstruiert werden dürfen, die von den zwischen unverbundenen Individuen möglichen Rechtsverhältnissen abweichen. Wenn Gierke von der juristischen Konstruktion eine feinere Anschmiegungsfähigkeit fordert und so die Möglichkeit für das Einströmen neuer Gedanken in die Rechtsbildung offen läßt, so sucht er damit noch nicht die Kluft zwischen Recht und Wirklichkeit zu überbrücken, wie er denn auch zwischen den »die tatsächliche Unterlage der Rechtspersönlichkeit« bildenden sozialen Lebenszentren und ihrem Auftreten als »Verbandpersonen« im »Rechtsgebiet« ausdrücklich unterscheidet.

Auch die Frage, wieweit der juristische Formalismus ohne Schaden getrieben werden kann, dürfte einer einheitlicheren Erfassung erst zugänglich werden, wenn die Methodologie stets Fühlung mit der Erkenntnistheorie behält und in einem erkenntnistheoretischen Wirklichkeitsbegriff den festen Punkt gewinnt, von dem aus die einzelnen gleichsam übereinander gelagerten Begriffsbildungsschichten sich in ihrem verschiedenen Abstand von der gemeinsamen Wirklichkeitsbasis eindeutig beurteilen lassen. Erst dann wird auch über den Aufbau, insbesondere über die »Objektivität« und »Subjektivität« der ineinandergreifenden wissenschaftlichen Synthesen Klarheit gewonnen werden. —

Während über das Verhältnis der rechtlichen Begriffswelt zum vorrechtlichen Substrat eine gewisse Uebereinstimmung herrscht, gehen die Ansichten über die Wissenschafts- und Systemform der Jurisprudenz noch weit auseinander. Da bereits die »Technik« des Rechts selbst Systematisierungen des juristischen Stoffes in hoher Vollendung hervorbringt, kann auch hierin nicht eine ausschließliche Eigentümlichkeit der Rechtswissenschaft gesehen werden, und es darf nicht wundernehmen, wenn sich von jeher Zweifel gegen die Wissenschaftlichkeit der Jurisprudenz erhoben haben.

Welche Lösung diese Frage auch immer durch eine einheitliche Fixierung des kulturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffs finden mag, soviel darf als ausgemacht gelten, daß die Jurisprudenz auf jeden Fall hinsichtlich ihrer Selbständigkeit einen wesentlichen Vorzug vor der sonstigen Technik aufweisen müßte. Wäh-

Digitized by Google

rend diese nämlich die in den Dienst ihrer praktischen Zwecke gestellten rein theoretischen Kenntnisse anderswoher und zwar den Naturwissenschaften entnimmt, erzeugt die Jurisprudenz alles zur Bewältigung ihrer praktischen Aufgabe Erforderliche durch eine nur ihr eigentümliche Begriffswelt, die es sich wohl verlohnt, methodologisch zu beleuchten. Freilich wird die Methodologie überall den praktischen Beruf des Rechts im Leben als systembildenden Faktor anzuerkennen haben und sich nicht dazu versteigen dürfen, das Logische im Recht anders als in seiner Durchdringung mit dem Praktischen zu verstehen. Mit der Forderung exakter Erforschung der logischen Struktur der Rechtswissenschaft wird der mit Recht verspotteten »Begriffsjurisprudenz« keineswegs das Wort geredet.

Man kann der Jurisprudenz eine selbständige Bedeutung zunächst in einem formalen Sinne zuschreiben, nämlich eine Selbständigkeit gegenüber dem Recht, namentlich gegenüber dem Gesetz. Trotz seines auch für die Wissenschaft richtunggebenden Charakters beansprucht das Gesetz dennoch in gewisser Hinsicht lediglich die Stellung eines bloßen Materials, an dem noch gedeutet, dessen Zuverlässigkeit noch geprüft werden kann. Es gibt ein Auseinanderfallen von Recht und Gesetz. Nicht das Gesetz, sondern das Recht bildet das Objekt der Rechtswissenschaft. Das Gesetz ist neben dem Gewohnheitsrecht, der richterlichen Gesetzesanwendung und anderen Anhaltspunkten nur eins der Indizien, aus denen die Jurisprudenz das dahinter steckende System der zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Gemeinschaft in Wahrheit »geltenden«, »vom Gesetzgeber gewollten«, also durchaus »positiven« Rechtsnormen erst durch zum Teil schöpferische Arbeit gewinnen muß. Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Skizze, von all den gegenwärtigen Untersuchungen über Gesetzesauslegung, Analogiebildung, Lücken im Recht, Gesetz und Gewohnheitsrecht, Gesetz und Richteramt, freie Rechtsschöpfung usw. auch nur ein andeutendes Bild zu geben.

Am wenigsten ergiebig zeigt sich die gegenwärtige Methodologie, wenn man von ihr über die materiale Selbständigkeit der Jurisprudenz, über die inhaltliche Eigenart, die den spezifisch juristischen Systematisierungsformen im Unterschiede zu den

Digitized by Google

Systembildungen sonstiger Wissenschaften zukommt, Aufschlüsse erwartet. Jherings Ausführungen über die »Präzipitation der Rechtssätze zu Rechtsbegriffen« gehören trotz aller berechtigten Einwendungen, die man gegen ihre bilderreiche naturwissenschaftliche Terminologie erhoben hat, wohl immer noch zu den gelungensten Charakterisierungen des juristischen Denkens. Ueber die Umsetzung der ursprünglichen imperativen Form in die wissenschaftliche Urteils- und Begriffsform, über die Zerlegung des Zusammengesetzten in seine einfachsten Bestandteile, über die juristische »Konstruktion« u. a. gibt es eine Menge gedankenreicher Untersuchungen. Aber es scheint trotzdem, als ob dabei das eigentliche Geheimnis der juristischen Systemform zwar von dem durch die wissenschaftliche Praxis damit vertrauten Fachmann unmittelbar mitgefühlt, aber noch nicht zu einem logischen Ausdruck objektiviert worden sei. Desgleichen sind, z. B. von G. Rümelin, von Wundt und neuerdings besonders von Radbruch, die allgemeinsten, von allen Wissenschaften geltenden logischen Schemata wie Deduktion, Reduktion, Induktion, Klassifikation in ihrer Anwendung auf die Jurisprudenz dargestellt worden. Allein so lehrreich solche Versuche einer ersten logischen Beherrschung des Rechtsstoffes auch zweifellos sind, gerade die individuelle juristische Nuance dieser formallogischen Prinzipien wird dabei nicht immer scharf genug gekennzeichnet. Auch hier ist die einseitige Orientierung der bisherigen Logik an den Naturwissenschaften der böse Schaden der Methodologie gewesen. Häufig wird übersehen, daß die den juristisch geformten Stoff zu höheren systematischen Bildungen fortgestaltenden Operationen in ähnlicher, nur noch verwickelterer Weise von dem teleologischen Grundcharakter des Rechts durchherrscht werden wie die ursprünglichen, dem vorrechtlichen Substrat gegenüber betätigten juristischen Bearbeitungsfunktionen.

Kompliziert ist die methodische Stellung der Rechtsgeschichte. Um sie genau zu bestimmen, wird man den Begriff der historischen Kulturdisziplin mit relativ systematischen Bestandteilen zu konstruieren haben, ein Analogon zu dem von Rickert untersuchten Begriff der Geschichtswissenschaft mit relativ naturwissenschaftlichen Bestandteilen. Sodann aber erwachsen

Digitized by Google

noch besondere Schwierigkeiten daraus, daß diese Disziplin entweder als Geschichte der sozialen oder als Geschichte der juristischen Rechtswirklichkeit gedacht sein und endlich als Dogmengeschichte einen Zweig der Wissenschaftsgeschichte bilden kann. Es ist oft, z. B. von Jhering und Arnold, bemerkt worden, daß die Rechtsgeschichte, sobald sie nicht im ausschließlichen Dienst der Dogmatik steht, die Tendenz haben muß, die juristischen Abstraktionen im Zusammenhang mit der Totalität des Lebens zu begreifen.

Endlich hat die Logik der Jurisprudenz auch das Verlangen der Gegenwart nach einer »allgemeinen Rechtslehre«, die Forderung, daß das Ganze der Rechtswissenschaft zu seinem »allgemeinen Teil« komme, methodologisch zu analysieren. Hierbei muß dem bereits am Anfang dieses Aufsatzes erwähnten, besonders von Stammler bekämpften Irrtum entgegengetreten werden, es könne die empirische Forschung durch bloße Steigerung und Generalisierung des Systematisierens plötzlich in »Philosophie« umschlagen.

Der Dualismus sozialwissenschaftlicher und juristischer Betrachtungsweise dringt auch in die obersten Begriffe der rechtswissenschaftlichen Prinzipienlehre ein und erzeugt die Spaltung in eine allgemeine Soziallehre des Rechts und in eine allgemeine Jurisprudenz, die jetzt beide noch ungeschieden mit einer Menge anderer Wissenschaftsbruchstücke in der »allgemeinen Rechtslehre« zusammengeworfen werden. Der allgemeinen Jurisprudenz stehen zwei einander gegenseitig ergänzende Mittel zu Gebote: die alle historischen Rechtsordnungen umspannende vergleichend dogmatische Behandlung und die aus einer Analyse der spezielleren Begriffe sich herausarbeitende Gewinnung der juristischen Grundbegriffe. Die Rechtsvergleichung kann aber nicht nur juristisch-dogmatisch, sondern auch ethnologisch und soziologisch betrieben werden, und mit diesen Gegensätzen kreuzen sich die Unterschiede systematischer und historischer Methode. Ueberhaupt nicht zur vergleichenden, das »rationell Verwandte« zusammenstellenden Rechtswissenschaft gehört, wie Leist treffend bemerkt hat, die auf einmalige Zusammenhänge zwischen verschiedenen Rechtsordnungen, also auf ein ausschließlich historisch Ver-

Digitized by Google

wandtes, gerichtete Forschung, z. B. die »arische Stammesrechtsgeschichte«.

Rechnet man, wie hier geschehen ist, die allgemeine Rechtslehre lediglich zum Untersuchungsobjekt der Methodologie, so ist damit nicht nur die sozialwissenschaftliche und kulturgeschichtliche Behandlung der lebendigen Zusammenhänge des Rechts mit den übrigen Lebensmächten aus der Philosophie verwiesen, sondern es bleiben auch die allgemeinsten juristischen, das Verhältnis von Recht und Staat, Recht und Zwang, objektivem und subjektivem Recht usw. betreffenden Probleme der empirischen Wissenschaft überlassen.

Nicht hierüber, sondern allein über die rein methodologischen Versuche der Jurisprudenz, ihr eigenes Wesen zu verstehen, sollte in den vorangegangenen Zeilen berichtet werden. Noch besteht die Methodologie der Rechtswissenschaft nur in einer Reihe zerstreuter Bemerkungen. Aber der gerade gegenwärtig in der Jurisprudenz stark hervortretende Trieb nach logischer Selbstbesinnung berechtigt zu der Erwartung, daß sie sich in Zukunft zu einem Ganzen fügen werden.

Literatur.

Abschnitt I.

Die Philosophie des Rechts.

Ahrens, H., Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates. 6. Aufl. 2 Bde. 1870.

Bergbohm, C., Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. 1892.

Cathrein, V., Moralphilosophie. 4. Aufl. 2 Bde. 1904.

Cohen, H., Ethik des reinen Willens. 1904.

Gierke, O., Johannes Althusius. 2. Ausg. 1902.

Jellinek, G., Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. 1878.

Lasson, A., System der Rechtsphilosophie. 1882.

Schuppe, W., Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. 1882.

Simmel, G., Philosophie des Geldes. 1900.

Stahl, Fr. J., Philosophie des Rechts. 4. Aufl. 3 Bde. 1870.

Stammler, R., Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 2. Aufl. 1906.

— Die Lehre von dem richtigen Rechte. 1902.

Tönnies, F., Gemeinschaft und Gesellschaft. 1887.

Digitized by Google

Abschnitt II.

Zur allgemeinen Methodologie der Kulturwissenschaften.

Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1. Bd. 1883.
Münsterberg, H., Grundzüge der Psychologie. 1. Bd. 1900.
Rickert, H., Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904.
— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896/1902.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899.
Simmel, G., Das Problem der Soziologie. Schmollers Jahrbuch für Gesetzgeb., Verw. und Volksw. Bd. 18. 1894.
— Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1905.
Weber, M., Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Arch. f. Sozialw. u. Sozialpol. Bd. 1. 1904.
Windelband, W., Geschichte und Naturwissenschaft. 3. Aufl. 1904.

Zur Methodologie der Jurisprudenz[1]).

Arnold, W., Kultur und Rechtsleben. 1865.
Bierling, E. R., Juristische Prinzipienlehre. 3 Bde. 1894. 1898. 1905.
Brodmann, E., Vom Stoffe des Rechts und seiner Struktur. 1897.
Eltzbacher, P., Ueber Rechtsbegriffe. 1900.
— Die Handlungsfähigkeit. 1. Bd. 1903.
Gierke, O., Das deutsche Genossenschaftsrecht. 3 Bde. 1868—1881.
— Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung. 1887.
— Deutsches Privatrecht. 1. Bd. 1895.
— Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft. Schmollers Jahrb. für Gesetzg., Verw. u. Volksw. Bd. 7. 1883.
Hold von Ferneck, A., Die Rechtswidrigkeit. 1903.
Jhering, R., Geist des römischen Rechts. 4. u. 5. Aufl. 3 Tle. 1881 bis 1891.
— Der Zweck im Recht. 2. Aufl. 2 Bde. 1884/1886.
— Unsere Aufgabe. Jahrbücher für Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts. 1. Bd.
Jellinek, G., Die rechtliche Natur der Staatenverträge. 1880.
— Gesetz und Verordnung. 1887.
— System der subjektiven öffentlichen Rechte. 2. Aufl. 1905.
— Allgemeine Staatslehre. 2. Aufl. 1905.
Karner, J., Die soziale Funktion der Rechtsinstitute. 1904. (Marx-Studien hrsg. v. Adler und Hilferding.)
Kistiakowski, Th., Gesellschaft und Einzelwesen. 1899.
Knapp, L., System der Rechtsphilosophie. 1857.
Kohlrausch, E., Irrtum und Schuldbegriff im Strafrecht. 1. Tl. 1903.
Laband, P., Beiträge zur Dogmatik der Handelsgesellschaften. Zeitschr. f. d. ges. Handelsrecht. Bd. 30. 1885.
Leist, B. W., Altarisches jus gentium. 1889.

---

1) Die im folgenden genannten Schriften sind lediglich um ihrer rein methodologischen Bestandteile willen ausgewählt.

Digitized by Google

Liepmann, M., Einleitung in das Strafrecht. 1900.
Mayer, M. E., Die schuldhafte Handlung. 1901.
— Rechtsnormen und Kulturnormen. 1903.
Neumann, G. A., Prolegomena zu einem System des Vermögensrechts. 1903.
Pachmann, S., Ueber die gegenwärtige Bewegung in der Rechtswissenschaft. (Aus dem Russischen übersetzt.) 1882.
Puchta, G. F., Cursus der Institutionen. 1. Bd. 10. Aufl. 1893.
Radbruch, G., Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem. 1904.
Rickert, H., Zur Lehre von der Definition. 1888.
Rosin, H., Souveränetät, Staat, Gemeinde, Selbstverwaltung. Annalen des Deutschen Reiches. 1883.
Rümelin, G., Juristische Begriffsbildung. 1878.
Schloßmann, S., Die Lehre vom Vertrag. 1876.
Schuppe, W., Der Begriff des Rechts. Grünhuts Zeitschr. f. d. Privat- u. öffentl. Recht d. Gegenw. Bd. 10. 1883.
Stoerk, F., Zur Methodik des öffentlichen Rechts. 1885.
Thon, A., Rechtsnorm und subjektives Recht. 1878.
Wundt, W., Logik. 2. Bd. 2. Abt. 2. Aufl. 1895.

Digitized by Google

Digitized by Google

Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung

Oeffentliche Antrittsvorlesung, gehalten am 11. Januar 1905 in Heidelberg.

Digitized by Google

Digitized by Google

Lessing hat einmal den Ausspruch getan:

»Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.« Das ist echt im Geiste der Aufklärung gedacht. Denn die Aufklärung war ein Zweifeln und Irrewerden der Vernunft an der absoluten Geltung des historisch Gewordenen, eine Auflehnung des gesunden Menschenverstandes gegen die Unvernunft des Bestehenden. Die Aufklärung wollte eine Besinnung sein auf das »natürlich« d. h. das vernünftig Geltende, auf das von allen Entstellungen der historischen Tradition Gereinigte. Sie verfocht deshalb die »natürliche« Religion, das »Naturrecht«, die »natürliche« Oekonomie gegen Kirche und Staat, Sitte und Recht. Sie wollte sich darüber klar werden, was Religion, Staat und Recht an sich sind, um dann die Wirklichkeit danach zu gestalten, auf Grund solcher Aufklärung den Kampf gegen veraltete Lebensformen auf allen Gebieten aufzunehmen. Häufig ist dabei allerdings der Standpunkt, von dem aus sie die Welt zu reformieren gedachte, ein kleinlicher und beschränkter gewesen. Viel seichtes Moralisieren, wohlwollende Trivialität, viel farbloses Reden über Vernunft, Tugend, Gerechtigkeit, Humanität und vor allem Glückseligkeit ist dabei mit untergelaufen. Es waren oft noch die kahlen Raisonnements des »gesunden Menschenverstandes« und recht banale Nützlichkeitsforderungen, die hier als Maßstab für die Kritik des Bestehenden auftraten. Das Ueberhistorische, an dem der Wert der historischen Wirklichkeit gemessen werden sollte, blieb noch selbst in die Schranken der »Natur«, der empirischen Menschennatur hineingebannt. Aber das Große und Tiefe des Wirkens der Aufklärung, ihre weltgeschichtliche Bedeutung bestand doch darin, daß sie den Menschen von der dumpfen Zufriedenheit mit einem unwürdigen Los, von der trägen Anbetung des Tatsächlichen,

Digitized by Google

von der Verehrung des Bestehenden, bloß deshalb weil es besteht, losgerissen hat, daß sie ihn gezwungen hat, aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, wie Kant sagt, herauszugehen.

Dadurch ist die Aufklärung die — wenn auch flachere — Vorstufe des deutschen Idealismus geworden, jenes Glaubens nämlich, daß die Welt und das Leben nicht passiv und kritiklos einfach hingenommen werden dürfen, sondern daß es absolute Normen gibt, nach denen alle Wirklichkeit gerichtet, unbedingte Werte, an denen sie gemessen und geprüft werden kann. Das verbindet die Aufklärung und die Epoche Kants und Fichtes: die Ueberzeugung, daß Wirklichkeit und Wert nicht einfach zusammenfallen, die Ansicht, daß das Gewordene nicht wie ein aller Kritik enthobenes Geschick blind verehrt werden müsse, die kritische Grundvoraussetzung also, daß gesondert werden müsse zwischen einem absoluten Wertgehalt, auf den es allein ankommt, und dem gleichgültigen Ueberschuß des Empirischen. Dieser kritische Geist fordert, daß alles Bestehende zwar nicht von der Willkür des Einzelnen, auch nicht einer Summe von Einzelnen, anerkannt, wohl aber, daß es von der unpersönlichen, willkür- und parteilosen Vernunft gerechtfertigt werde.

Darin besteht die Freiheit der Menschheit, keinem anderen Gesetze zu gehorchen als dem, welchem die Vernunft selbst ihre Zustimmung gibt. Dieser Freiheitsbegriff zeigt keine Spur von Lockerheit und Libertinismus. Denn die Erlösung von dem äußeren Druck der historisch bedingten Mächte bedeutet gleichzeitig die Unterwerfung unter die überempirische Norm der Vernunft. —

Hegel hat die Spekulation der Aufklärung stets bekämpft. Ihn hat man den Philosophen der Restauration, also den Denker des auf die Aufklärung und die Revolution folgenden Zeitalters genannt. In fast allen Punkten sind in der Tat die Grundstimmungen des Aufklärungszeitalters und die Tendenzen Hegels einander diametral entgegengesetzt. Aber vor jeder genaueren Betrachtung dieser Unterschiede muß erst einmal vorausgeschickt werden, daß Hegel jedenfalls Eines nie und nimmer der Aufklärung entgegenzusetzen beabsichtigte: nämlich eine Philosophie der Restauration.

Dieser Nachweis betrifft nicht etwa eine unwichtige Nebensache, sondern den Kern der ganzen Hegelschen Spekulation.

Digitized by Google

Denn was wird einem Denker der Restauration anderes zugemutet, als eine spekulative Beschönigung und Verherrlichung der brutalen Wirklichkeit, der empirischen Gegebenheit auf dem politischen Gebiet? Durch eine solche Verabsolutierung des Bestehenden wird die Auseinanderhaltung von Wert und Wirklichkeit aufgegeben, dem bloß Empirischen, wie es sich historisch darbietet, und um seiner historischen Gewordenheit willen, die Würde des absoluten Wertes verliehen. Und eine solche allzuzärtliche Wirklichkeitsfreundschaft, eine derartige etwas anrüchige Verliebtheit in die tatsächlichen Mächte des Historischen wird demselben Denker angedichtet, dem man andererseits die schlimmste konstruktive Vergewaltigung des historischen Stoffes, die ärgste aprioristische Wirklichkeitsfremdheit vorwirft, einem Denker, der auf den Einwand, die empirischen Tatsachen stimmten mit seinen Theorien nicht überein, unbedenklich die berüchtigte Antwort gegeben hätte: desto schlimmer für die Tatsachen!

Nein, wir können Hegel nicht anders begreifen denn als ein Glied des deutschen Idealismus, als einen Fortsetzer jenes prüfenden kritischen Geistes, der seit seiner Herbeiführung durch Kant niemals wieder verschwinden konnte. Durch die ganze Hegelsche Philosophie zieht sich denn auch die Sonderung der beiden Welten des Ewiggültigen und der vergänglichen Gestaltungen des empirischen Wirklichkeitsbefundes. Und gerade in die politische Betrachtung hat er durch den berühmten, so oft mißdeuteten Ausspruch »was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich« den Dualismus, die Unterschiedenheit von Vernunft und Wirklichkeit, nämlich von Vernunft und empirischer Wirklichkeit einführen wollen. Denn dieser Ausspruch besagt: nur das wahrhaft Wirkliche, die Wirklichkeit im emphatischen Sinne ist vernünftig, und nur das Vernünftige ist wahrhaft wirklich.

So hat Hegel dieses Wort selbst erläutert, und fast jede Seite seiner Werke liefert Beweise für die Richtigkeit dieser Interpretation. Kein Denker spricht wegwerfender und respektloser von der bloßen Tatsächlichkeit als solcher, vom Grade-So-Sein, von der einzelnen empirisch-historischen Diesheit. Daß etwas so

Digitized by Google

und nicht anders gewesen und geworden ist, daß es sich so historisch entwickelt hat, ist an sich für eine philosophische Gesamtanschauung das gleichgültigste von der Welt. Hegel warnt z. B. in der Rechtsphilosophie davor, die Frage nach der wahrhaften, an und für sich gültigen Rechtfertigung in eine Rechtfertigung aus Umständen, Bedürfnissen und Begebenheiten hinüberzuspielen. Indem die positive Wissenschaft das Recht und die Pflicht hat, den Verlauf der Rechtsbestimmungen darzustellen und in alle Einzelheiten und Konsequenzen zu verfolgen, dürfe sie sich wenigstens auf der anderen Seite nicht absolut verwundern, wenn sie es auch als eine »Querfrage« für ihre Beschäftigung ansieht, wenn nun gefragt wird, ob denn nach allen diesen Beweisen eine Rechtsbestimmung vernünftig ist.

Die empirisch-konkrete Wirklichkeit, die Fülle des unmittelbar Erlebbaren, die bloße Tatsächlichkeit der historischen Einzelheiten kann nach Hegel gerade das Abstrakteste, nämlich das an Ideengehalt Leerste sein. Man darf sich eben durch das Wort Wirklichkeit bei Hegel nicht täuschen lassen. Fast stets kann man für die Termini Wirklichkeit, Realität usw. die Worte: Bedeutung, Wertbedeutung, Kulturbedeutung einsetzen. Und gerade die (im erkenntnistheoretischen Sinne) ursprüngliche Wirklichkeit ist für ihn das niemals ganz in die Welt der Werte Aufgehende, das mit dem Moment der undurchdringlichen, unbegreiflichen »Zufälligkeit« Behaftete, also keineswegs das »Vernünftige«. Wirklichkeit im nichtempirischen, sondern höheren Sinne bedeutet also bei ihm einen Reichtum, eine »Konkretheit« von Wertgestaltungen, ein Gewoge von Bedeutungen, ein eigenes geistiges Reich ideeller Zusammenhänge, das sich wie ein Ueberbau über der empirischen Wirklichkeit wölbt, die ihm bloß als Basis, Träger, Substrat, Schauplatz dient, als etwas, woran jene höhere Sphäre der Werte bloß irgendwie haftet. Friedrich Theodor Vischer hat in seinem Roman »Auch Einer« die Philosophie Hegels durch das Bild von den beiden Stockwerken veranschaulicht. Die Pessimisten, sagte er, erkennen gar wohl, wie schlecht es neben so viel Schönem hergeht im unteren Stockwerk (also im »Substrat«), in der Natur, wo die dämonische Grausamkeit und die mit Nadeln stechende Tücke des Objekts

Digitized by Google

herrscht, sie wollen aber nicht einsehen, daß sich über ihm ein zweites aufgebaut, das Gesetz hat, fest über der Willkür, nichts fragend nach Lust oder Unlust und doch Seligkeit gewährend im Dienst, in der Arbeit am zeitlos Wertvollen. Diese zweite Welt in der Welt will Vischer das obere Stockwerk nennen.

Ja, wenn das aber auch Hegels Weltanschauung ist, so muß es jetzt fast rätselhaft erscheinen, wie Hegel trotzdem zum Aufklärungszeitalter und zu der höchsten Verklärung, die es in der Ethik Kants und Fichtes fand, in einen schroffen Gegensatz geraten konnte. Es scheint doch, als ob beide im Prinzipiellsten nur einig sein könnten: in dem Glauben an absolute Werte, in der Dagegenhaltung der oft unzulänglichen und den unbedingten Anforderungen, dem Sollen oder der Norm nicht entsprechenden Wirklichkeit, in dem Verlangen, die Welt umzugestalten, sie, wie Fichte sagt, zu einem getroffenen Abbilde der Vernunft zu machen. Ein reformatorischer Beruf, eine gewisse polemische Stellungnahme gegenüber den »Zufälligkeiten« des historisch Gewordenen, eine scharfe Kritik des ganzen empirischen Unterbaues, sobald er sich seiner Aufgabe nicht gewachsen zeigt, das obere Stockwerk zu tragen, kurz die Entgegensetzung des Sollens gegen das vorgefundene Sein scheint von der Weltanschauung des deutschen Idealismus nicht weggedacht werden zu können. Da ist es denn allerdings auffallend, wie Hegel so gar nichts von einer solchen polemischen Stimmung wissen will, sie als geradezu ungehörig zurückweist. Das war es ja eben, was ihm die vielen Vorwürfe, z. B. den, preußischer Staats- und Hofphilosoph zu sein, zugezogen hat. Der wahre Grund von Hegels Feindschaft gegen die Aufklärung kann natürlich nur als ein rein spekulativer begriffen und gewürdigt werden.

Ich möchte zunächst den Standpunkt Hegels einfach kennzeichnen.

Wir haben uns nach dem Vorgange Kants und Fichtes daran gewöhnt, den Wert ohne weiteres mit dem Sollen oder der Norm zu identifizieren. Es scheint eine einfache Erläuterung des Wertbegriffes zu sein, wenn man sagt: Wert ist das, was absolut sein soll, wenngleich es nicht immer ist. So bezeichnen wir die ethisch wertvollen Handlungen als das ethisch Gesollte,

Digitized by Google

das für das soziale Zusammenleben der Menschen Wertvolle als Postulat, Anforderung, Norm. Der Sollens- oder Normcharakter ist ja auch, wie zugegeben ist, zweifellos ein zutreffendes Prädikat des Wertes. Und doch ist er nicht ganz gleichbedeutend mit dem Wert selbst, er bezeichnet nur eine bestimmte Seite von ihm. Zum Sollen wird doch der Wert offenbar nur für Wesen, die unheilig genug sind, nicht von selbst und immerdar den Wert zu erfüllen, sondern oft ihm zuwider handeln, für eine Welt ferner, die mit Naturnotwendigkeit das Wahre und Falsche, das Gute und Böse, das Schöne und Häßliche, kurz das Wertvolle und Wertlose ohne Unterschied hervorbringt. Sie sehen, wenn man den Wert Norm nennt, so ist dabei der Blick nicht auf das reine Wesen des Wertes allein gerichtet, sondern man schielt gleichzeitig nach der Verwirklichung des Wertes, nach dem Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit, man hat dabei stets einen Hintergedanken, den Gedanken an die gebrechliche Einrichtung der Welt, an die Unangemessenheit des empirischen Daseins gegenüber dem Wert.

Das ganze Geheimnis der Hegelschen Wertungsart läßt sich kurz dahin formulieren: Hegel lehnt es ab, den Schritt vom Wertbegriff zum Normbegriff zu tun. Darin liegt in letzter Linie auch der Grund für seine feindliche Haltung gegenüber der Denkungsweise des achtzehnten Jahrhunderts. Er begnügt sich mit dem reinen Schauen des Wertes selbst, mit der Heraushebung, Herausschauung des Wertes aus der Zeitlichkeit. Die Philosophie, sagt er, hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun. Von diesem Glanze soll sie überwältigt sein und von ihm geblendet auf die Dunkelheiten und Unvollkommenheiten der niederen Erscheinungswelt gar nicht herabsehen. Es ist eine ganz verschiedene Gebärde, m. H. u. D., mit der die Wertspekulation des achtzehnten Jahrhunderts und die Hegels der empirischen Wirklichkeit gegenübertreten. Beim achtzehnten Jahrhundert ein Konfrontieren der im argen liegenden Welt mit dem, was sein soll, die Sehnsucht nach einem Reiche der Vernunft, der revolutionäre Kampf um die Zukunft.

Hegel dagegen eine völlig kontemplative Natur, der affektlose Geist des reinen Begreifens, der sich nur in das zeitlose Be-

Digitized by Google

stehen der absoluten Bedeutungszusammenhänge versenken, nur den Ertrag an ewiggültigem Vernunftgehalt aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen herauslesen will. Auf diesem — allerdings einseitigen — Verhalten beruht seine Abneigung gegen den »negativen«, d. h. das Unvollkommene und Morsche mit schonungsloser Kritik zersetzenden Radikalismus der vorangegangenen Epoche. Aber eben hieraus wird auch ersichtlich, welches »affirmative« Pathos er der Aufklärung entgegensetzt: keineswegs die romantische und restaurationsphilosophische Glorifizierung der Vergangenheit, sondern das Verweilen der Vernunft in dem Reiche des nicht Begrabenen und Verwesten, sondern ewig Lebendigen und zeitlos Gegenwärtigen. Die Philosophie ist das Begreifen dessen, was wahrhaft wirklich ist. Die vernünftige Einsicht ist die Versöhnung der wissenden Vernunft mit der seienden, mit der wahren Wirklichkeit. Das ist die Versöhnung des Geistes mit der Welt, die Hegel erstrebt, nicht das Zufriedensein und Sich-Abfinden mit irgendwelchen Brutalitäten des empirischen Bestandes, mit irgendwelchen Gleichgültigkeiten der augenblicklichen historischen Situation.

Freilich ist er dennoch ungerecht gegen das Aufklärungszeitalter gewesen. Es ist ganz merkwürdig, wie kalt ihn all das gelassen hat, was das achtzehnte Jahrhundert am tiefsten aufregte: der Gedanke des Sollens, des unendlichen Strebens, des in der Ferne liegenden Zieles, der »Idee« im kantischen Sinne eines unerreichbaren Ideals. Hegel ignoriert eben geradezu, als für die Spekulation irrelevant, das peinliche Mißverhältnis zwischen der empirischen Wirklichkeit und ihrem ideellen Vorbild. Er läßt sich auf eine Vergleichung zwischen beiden erst gar nicht ein, er will neben dem Zeitlosgültigen auf nichts anderes Rücksicht nehmen. Die unendliche Mühe und der harte Kampf, den es kostet, bis die Vernunft der widerspenstigen Materie Herr wird, der ganze zeitliche Prozeß der Durchdringung von Wert und Wirklichkeit, der allmählichen Gestaltung der Welt nach der Idee, kurz alles, was den in der Zeit verlaufenden Zusammenstoß der beiden Welten des Zeitlosen und des Zeitlichen angeht, scheint ihm belanglos zu sein. — »Was die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht pressiert

Digitized by Google

ist . . ., er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist.« Fortwährend verhöhnt Hegel die in Kants und Fichtes Denken so bedeutsame »schlechte Unendlichkeit« des endlosen Prozesses, des unaufhörlichen Kampfes zwischen Uebersinnlichem und Sinnlichem. Die Vernunft sei nicht so ohnmächtig, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen und außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen zu stecken. Er vermag zwar, wie wir gesehen haben, das »Zufällige«, Unausgeglichene und der Idee Widerstrebende nicht zu leugnen oder wegzudeuten, aber seinen Einfluß will er gegen die unendliche Macht der Vernunft, die die Welt regiert, so gering wie möglich anschlagen. Selbst das scheinbar noch so Sinnlose wird wider Willen gezwungen, der Ehre und Herrlichkeit des Geistes zu dienen. Das ist die List der Vernunft. Sie läßt die Individuen »mit aller Wut der Leidenschaft ihre eigenen Zwecke vollführen und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig, die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend«. Das Unvollkommene ist nur ein flüchtiges Moment im Prozeß des ganzen. »Das Nichtige und Verschwindende« sagt Hegel so äußerst bezeichnend, »macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist als er sich ewig vollbringt. Dies ist überhaupt die Stellung des Mannes, während die Jugend meint, die Welt liege schlechthin im argen und es müsse aus derselben erst ein ganz anderes gemacht werden.«

Also: Beim achtzehnten Jahrhundert der Wert in seiner imperatorischen, rigorosen und revolutionären Nebenbedeutung des Sollens, bei Hegel in dem Sinne zeitloser Gegenwart und Vollendung. Diese letzte Differenz der philosophischen Stellungnahme wird nun um vieles begreiflicher, wenn man in Rücksicht zieht, daß Hegel die Aufklärung nicht nur wegen ihrer Verwandlung des Wertes in das Sollen, sondern auch wegen der dem achtzehnten Jahrhundert eigentümlichen Struktur des Wertes selbst bekämpft. Seine fortwährende Polemik richtet sich ja gegen die Gestaltlosigkeit, Abstraktheit, Kahlheit der Wertmaßstäbe des

Digitized by Google

Aufklärungszeitalters. Er glaubt, daß der Formalismus und Schematismus des Wertens unfähig sei, den ganzen Gehalt an absoluten Bedeutungen aus der Fülle der Kulturerscheinungen herauszuholen. Das rationalistische Verfahren des achtzehnten Jahrhunderts hätte von jenem Oberstock der Werte gleichsam nur das bloße Gerüst, das nackte Gebälke gesehen, aber nicht die architektonische Pracht des gesamten reich gegliederten Baues zu würdigen verstanden. So fasere etwa die formalistische Ethik aus der Vielgestaltigkeit der sittlichen Welt nur gewisse abstrakte Momente heraus, z. B. die Würde der einzelnen Persönlichkeit, und alle übrigen Erscheinungen werden zu einem an sich gleichgültigen, der Eigenbedeutung entbehrenden Mittel für jenen einen Endzweck herabgedrückt. Ganze Erdteile des Wertes, sozusagen, seien unentdeckt geblieben. Die dadurch geforderte Ergänzung nun dem Formalismus zu geben, hielt Hegel für die Aufgabe seiner Philosophie. Das Problem des konkreten Wertes ist das Zentralproblem des Hegelschen Systems und gleichzeitig das eigentliche Thema, die treibende Kraft in der gesamten Entwicklung der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel gewesen.

Daraus muß noch einleuchtender geworden sein, daß Hegel dem Rationalismus nicht, wie es heute die positive Wissenschaft tut — und mit Recht tut — die »konkrete« Fülle des Empirischen, sondern daß er ihm vielmehr stets nur den Reichtum, den »konkreten« Inbegriff der »Idee« oder des Wertes entgegenhält. Wenn er z. B. die Naturrechtstheorie Rousseaus und der Revolution einen Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, die Furie des Zerstörens nennt, so kommt es ihm nicht darauf an, daß hierbei geschichtliche Realitäten wegdekretiert werden, nicht darauf also, daß eine empirische Wirklichkeitsgliederung der Gesellschaft, sondern lediglich darauf, daß eine überempirische Wertgliederung in ihre Atome aufgelöst wird. Denn es werden dabei über den Individuen als isolierten ethischen Einzelwesen stehende Zusammenhänge zerstört, von denen Hegel glaubt, daß sie als Bau der sittlichen Welt, als der substantielle Geist eines Volkes in das obere Stockwerk hinaufragen. Hegel verfährt dabei allerdings

Digitized by Google

so einseitig, daß er den Wert in seiner konkreten Gestalt als »objektiver Geist« gar nicht mehr als eine bloße Ergänzung von Kants ethischem Individualismus ansieht, sondern ihn zum einzigen und ausschließlichen Wertstandpunkt erhebt. Er läßt sich dazu hinreißen, jegliches Geltendmachen von abstrakten Normen und von Berechtigungen des Individuums als libertinistische Willkür, als Auflehnung gegen die objektive sittliche Welt, als das Verderben der substantiellen Sittlichkeit zu geißeln.

Am großartigsten hat er den Gedanken des konkreten Wertes zu wenden gewußt in seinem Versuche, die Geschichte als eine einzige, im Glanze der Idee leuchtende Reihe von Gestalten zu begreifen. Damit rückt er am weitesten vom Denken der Aufklärung ab, das man ja als »unhistorisch« zu bezeichnen pflegt. Hegel hat die Frage aufgeworfen, ob dem empirischen zeitlichen Verlaufe der Menschheitsentwicklung ein paralleles Gebilde zeitloser Zusammengehörigkeit entspricht. Bereits vor ihm hatte die theologische Spekulation die Anschauung ausgebildet, daß die Weltgeschichte ein großes Drama sei, in den Geschicken der Menschheit durch göttliche Fügung ein einheitlicher Plan walte. Aber erst Hegel hat diese Vorstellung zu einem Gegenstande eingehender philosophischer Reflexion gemacht. Von der Idee eines göttlichen Planes muß hierbei zunächst ganz abgesehen werden. Es dreht sich lediglich darum, ob der einmaligen Entwicklung des Kulturgeschehens ein dieser Einmaligkeit irgendwie gerecht werdender absoluter Sinn korrespondiert. Gibt es vom Empirisch-Einmaligen einen überempirischen Bedeutungszusammenhang, der dennoch selbst etwas vom Wesen der Einmaligkeit bewahrt? Das ist die ungeheuer inhaltschwere Frage, die Hegel gestellt und bejaht hat. Darauf beruht im Grunde seine Stellung in der gesamten Geschichte des Denkens, daß er diese Form der Werteinmaligkeit der vorher allein für möglich gehaltenen Form an die Seite zu stellen gewagt hat, nämlich der Form des Wertsystems, des Gefüges allgemeiner, abstrakter Gattungsbegriffe.

Besonders in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie hat Hegel die Schwierigkeit des Begriffes der Wertentwicklung behandelt. Wie kommt das Ewige, Veränderungs-

Digitized by Google

lose, die zeitlose Gedankenwelt dazu, eine Geschichte zu haben? Die Geschichte als Objekt der empirisch-historischen Darstellung zeigt nur eine Reihe von vorübergegangenen, vergangenen, durch andere verdrängten Gestaltungen. Von ihnen, sagt Hegel, gilt das Wort: Siehe, die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Tür. Die Geschichte dagegen als Objekt der reinen Spekulation, die Geschichte, die selbst Philosophie ist, kann es nicht mit Vergänglichem zu tun haben. Die Taten der welthistorischen Individuen und der Heroen des Gedankens, so ungefähr sagt Hegel, sind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehemaligem, sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig, wie zur Zeit ihres Hervortretens. Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind. Die begriffene Geschichte ist die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes. Ein anderes Mal vergleicht sie Hegel mit einem Pantheon von Göttergestalten.

Diese extremste Zuspitzung der Hegelschen Kulturphilosophie liefert wohl den letzten und endgültigen Beweis dafür, daß es nicht, wie noch heute manche glauben, die philosophische Legitimierung irgendwelcher Zeitströmungen ist, die Hegel in einen Gegensatz zur Aufklärung bringt. Auch fehlt ja in seiner Philosophie keineswegs der Gedanke der Zukunft. Dem bloßen Verweilen in der Vergangenheit und dem Festhalten an abstrakten erstarrten Formen hat er stets den zu neuen Stufen fortschreitenden Prozeß der Vernunftentwicklung entgegengehalten, das Wehen des konkreten Weltgeistes, den Duft der Geisterwelt, von dem er sagt, daß er auch in die entlegensten Einsamkeiten dringt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?

Digitized by Google

Kongreßvortrag. — Mit freundlicher Erlaubnis des Universitätsbuchhändlers Carl Winter-Heidelberg den Verhandlungen des III. Internationalen Kongresses für Philosophie Heidelberg 1908 entnommen.

Digitized by Google

Wir verstehen unter der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft jede Ansicht, die dem Begriff des pflichtbewußten Willens eine zentrale Stellung auch in der theoretischen Philosophie einräumt, dem praktischen Wertmoment in der Urteilslehre eine beherrschende Rolle zuerteilt. Nur eine kleine polemische Bemerkung gegen diese Theorie soll der heutige Vortrag bringen, lediglich in der Absicht, die große philosophische Grundanschauung, der sie ihr Dasein verdankt, von einem störenden ethisierenden Beiwerk zu befreien, mit dem deren ewiger Gehalt gegenwärtig noch umhüllt ist.

Hervorgegangen aber ist die Lehre vom Vorrang des Ethischen im Theoretischen aus jener grundlegenden philosophischen Erkenntnis, die ich für die befreiende klärende Tat auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie halte, nämlich aus der Einsicht, daß Logik und Erkenntnistheorie eine Kritik der Vernunft, eine Lehre vom W e r t , ein Grübeln über Sinn und Bedeutung ist.

Der ethisierenden Erkenntnistheorie liegt ein allgemeiner Moralismus in der Werttheorie überhaupt zugrunde. Zwar nicht jener äußerste und kühnste, der im sittlichen Persönlichkeitswert die Urform des Wertes erblickt. Der von uns gemeinte Moralismus läßt vielmehr das Gelten an sich als etwas auch der ethischen Sphäre gegenüber Selbständiges und Unabhängiges, jenseits ihrer Liegendes, Letztes, Unableitbares bestehen. Wohl aber erscheint bei ihm das Ethische, wenn auch nicht als der letzte, so doch als der vorletzte Begriff. Er behauptet eine eindeutige K o r r e s p o n d e n z zwischen Wert und ethischem Verhalten. Man kann nach ihm den Wert geradezu als das d e f i n i e r e n , worauf sich ein praktisches Verhalten richtet. Gegenstand praktischer Stellungnahme sein — das ist d i e Umschreibung des Wertbegriffs, seine unmittelbarste sich ihm am engsten anschmiegende

Digitized by Google

Charakterisierung, der erste Schritt, den wir über die Verschlossenheit und Transzendenz des Ansichgültigen hinaus tun können. Anerkennung heischendes Gelten auf der einen und ihr korrespondierende Hingabe auf der anderen Seite — das ist die letzte Zweiheit, Gespaltenheit und Korrelativität im Wertbegriff. Das nicht Gleichgültige und Wesenlose kennzeichnet sich eben als das, was wir in unsern Willen aufnehmen sollen, und dem in freiwilliger Unterordnung unser Leben zu weihen unsere eigene Würde als autonomes Wesen ausmacht.

Dies aufs Theoretische angewandt ergibt sofort: Wenn Wahrheit ein Wert ist, so kann die charakteristische theoretische Subjektsbetätigung, das Erkennen, kein teilnahmloses Verhalten, es muß vielmehr Stellungnehmen zum Wert, praktische Betätigung sein, in der etwas von sittlicher Achtung vor dem Wert niedergelegt ist. Es geht nicht mehr an, eine parteilose Sachlichkeit des rein Theoretischen in Gegensatz zur wertenden Teilnahme zu stellen. Auch der Erkennende, der im Urteil sich Entscheidende, der nach Wahrheit Strebende handelt aus Pflicht, nach seinem Gewissen. Hinter dem Wissen steht das Gewissen.

Das ist die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft.

Wir akzeptieren durchaus das bei ihr zugrundeliegende Gesamtbild vom Reiche des Wertes, die Spaltung der Sinnhaftigkeit in eine objektive, der Subjektivität entgegenblickende und in eine der Subjektivität selbst innewohnende Sinnsphäre, diesen ganzen Gedanken von der Korrespondenz zwischen objektivem Gelten und subjektivischem Sinn. Ihr Fehler aber scheint uns darin zu bestehen, daß sie mit der Gegenüberstellung von Wert und praktischem Verhalten nicht die ursprüngliche Korrelation auf dem Gebiete des Wertes trifft und dadurch das echte subjektive Korrelat des transsubjektiven Wertes verdeckt und überspringt.

Der höchste Punkt in der gesamten Begriffswelt des Nichtseienden, des Wertes und des Sinnes, ist der Begriff des objektiven Geltens an sich. Das spezifisch theoretische Gelten ist die geltende Wahrheit. Dieses für uns hier nur leere Wort mit bestimmterer Bedeutung zu erfüllen, ist die Aufgabe der Logik. Obgleich diese somit ihrer Hauptabsicht nach — als Kategorien-

Digitized by Google

lehre im weitesten Sinn — in der objektiven Geltungssphäre verweilt und fast alle logisch relevante Gliederung dort ihren Sitz hat, so kümmert sie sich dennoch als Noetik, wie wir diesen Teil der Logik nennen können, immerhin auch um eine Sphäre subjektiven Sinnes, um den Sinn nicht der Wahrheit, sondern des »Erkennens«, Urteilens usw. Aber nun kommt alles darauf an, wenn einmal der Schritt über das objektive Gelten hinaus getan wird, das Korrelat subjektiven Sinnes in seiner Reinheit und Schlichtheit zu fassen und keinen ungehörigen Ueberschuß an Sinn hineinzudeuten. Wir brauchen aber zum Verständnis des subjektiven Sinnes einzig und allein das Minimum der Erlebenstatsächlichkeit überhaupt in Gedanken zu berücksichtigen, um mit ihm als einzigem Ingrediens vom objektiven Gelten her den subjektiven Sinn bedeutungsmäßig zu konstruieren. Er ist einfach der vom objektiven Gelten her abfärbende, auf der Gegenseite liegende, den transsubjektiven Wert widerspiegelnde Sinn. Geraten wir damit etwa, da hier doch vom Erleben die Rede ist, ins Psychologische? Keineswegs! Nehmen wir einmal Beispiele »subjektiven Sinnes«. Wenn wir etwas als Erkennen und ein anderes als künstlerisches Schauen charakterisieren, haben wir dann etwa auf zwei verschiedene psychische Zustände hingewiesen? In Wahrheit haben wir uns dabei über eine Verschiedenheit der Bedeutung und des Sinnes schlüssig gemacht. Wo hätten wir denn das Kriterium dafür her, wie könnten wir uns vermessen, das eine als Wissen, das andere als Schauen zu bezeichnen, hätten wir nicht im stillen uns darüber entschieden, daß das eine Mal theoretischer, das andere Mal ästhetischer Wert vorlag? Was in »Erkennen« und »Schauen« sich dokumentiert, ist also eitel Sinn und Verstehbarkeit, darum lauter Unwirklichkeit und Nichtpsychisches, nur vom objektiv Gültigen her verständlich, von ihm aus gesehen und geschaffen, ein in sinnmäßiger Korrespondenz von dorther bestimmtes ideales Mustergebilde. Und »s u b j e k t i v e n« Sinn nennen wir das, was in »Hingabe« und spezieller in »Erkennen« usw. steckt, lediglich deshalb, weil es, so klärlich es Sinn und nicht bedeutungsbare psychische Tatsächlichkeit darstellt, doch, mit dem objektiven Gelten verglichen, eine charakteristisch abweichende, auf das zum Untergrund dienende Erleben

Digitized by Google

hindeutende Eigentümlichkeit aufweist. Es ist eine mitten in seiner Sinnhaftigkeit sozusagen die Erinnerung an das Moment des Erlebens festhaltende, sie mit in sie hineinnehmende Art von Sinn. Sein Verständnis setzt voraus, daß man von der Tatsache des Erlebens weiß, in Gedanken den Umweg über das Erleben zurückgelegt hat, es ist ein gleichsam durchs Erleben hindurch getauchter Sinn. Weshalb sich ihm auch von vornherein ansehen läßt, daß er die sinnhafte Färbung für ein subjektives Verhalten abgibt. Also ganz vom objektiven Werte her, den wir ja als das der Anerkennung Würdige umschreiben können, erzeugen wir dieses Korrelat der dem objektiven Gelten hingegebenen, sich ihm anmessenden Subjektivität, diese subjektiverseits dem Werte gebührende »Anerkennung« oder »Hingabe«. Darin liegt ein Minimum an subjektivem Sinn, nämlich nur dieses Korrespondieren eines Sinnes, dieses Liegen auf der Gegenseite, dieses Berührtsein des Sinngehaltes durch die Subjektivität, diese Note der Subjektivität überhaupt.

So gibt es demnach allerdings auf theoretischem Gebiet eine Sphäre subjektiven Sinnes. Wissen, Erkennen, Urteilen sind nicht gegen Wert und Sinn indifferente Gebilde, sondern sie empfangen vom objektiven Gelten her sinnhafte Färbung. So eigentümlich der spezifisch theoretische objektive Wert, so eigentümlich muß ihm entsprechend der spezifisch theoretische subjektive Sinn sein. Was für gefühls- und willensmäßige und sonstige Elemente man auch im Erkennen entdecken mag, für unsere Betrachtung hebt sich unberührt durch diese Mannigfaltigkeit exakt eine einheitliche Bedeutung von »Erkennen« heraus, dadurch, daß wir einfach einen dem objektiven Gelten und den einzelnen logischen Geltungsformen korrespondierenden Idealgehalt subjektiven Sinnes nach dem Vorbild des eben dargelegten Minimums — postulieren und konstruieren. Alles andere muß darin weggeläutert sein, gehört nicht zur Sache, nicht zur theoretischen Sachlichkeit, zum idealen Bedeutungsgehalt »Erkennen«. Damit ist eine Sphäre subjektiven Sinnes fixiert, die trotz ihres »subjektiven« Charakters nicht über sich hinaus ins »Praktische« weist, von der vielmehr die Wertsphäre sittlichen Wollens noch ganz fernzuhalten ist. Wiederum sei hervorgehoben: das ist keine psychologische Grenz-

Digitized by Google

regulierung, sondern eine Absonderung von Wert gegen Wert, von Sinn gegen Sinn.

Wir stimmen somit der Ethisierung des Erkenntnis- und Urteilsbegriffs nicht zu, wir vermissen einen nichtethischen Wertbegriff des Erkennens, und wir scheiden von diesem scharf das wissenschaftliche Leben, in dem die praktische Vernunft freilich den Primat haben mag. Wir erheben damit zugleich den Vorwurf, daß der ethische Wert an eine ihm nicht zukommende systematische Stelle gerückt wird, wenn man ihn zum unmittelbaren Korrelat des objektiven Geltens macht.

Das Verführerische, das darin liegt, das Wesen des reinen Geltens von vornherein ins Ethische umzudeuten, wird erst ganz verständlich, wenn man an die geläufigsten Umschreibungen des Wertbegriffes denkt. Es ist kaum möglich, dem eigentümlichen Charakter des Wertes, der Unbedingtheit und Erhabenheit des Geltens einen anderen Ausdruck zu geben, als durch die bekannten Wendungen vom Fordern und Heischen, vom Gebieten und der Norm. Forderungen scheinen aber nur an den pflichtbewußten Willen ergehen zu können. Allein hier täuscht uns ein irreführender ethischer Klang der Worte. Besinnen wir uns nur einmal darauf, an welche Adresse die Norm sich richtet, was denn gefordert wird, so merken wir sofort: der Wert fordert Anerkennung, er ist Anerkennenswürdigkeit, was Hingabe verdient, dem sie gebührt. Wir verharren ganz streng in den Schranken des uns bisher bekannten Korrespondenzverhältnisses. Fordern ist nichts anderes als das durch einen Nebengedanken leise modifizierte Gelten. Zum Fordern oder zur Norm wird das Gelten, wenn wir es nicht rein und unabgelenkt für sich betrachten, sondern insgeheim unseren Blick gleichzeitig zu einer ihm hingegebenen Subjektivität hinschweifen lassen. Fordern ist das einen solchen Hinweis an sich tragende Gelten, das Gelten, in das dieses Beziehungsmoment hineingelegt ist. Fordern kann sich allerdings nur an ein Verhalten richten, aber dieses geforderte Verhalten ist lediglich der ideale Träger des Mustergebildes »ideale Hingabe«. Die Konklusion »folgt« aus den Prämissen; mit dieser reinen Geltungsbeziehung ist gleichbedeutend: die Prämissen »fordern« die Konklusion. Wie mit dem »Fordern« verhält es sich mit einem andern

Digitized by Google

Hauptbegriff der Wertlehre, dem »Sollen«. Sollen ist nicht wie Fordern eine Umschreibung für das reine Gelten, sondern korrespondiert diesem, auf der subjektiven Seite liegend, als Wert des gebührenden oder gesollten Verhaltens. Daß der Wert fordert, dem entspricht, daß danach verfahren werden s o l l. Das ist weiter nichts als das sachliche Gebotensein, die Qualität des Gebührens oder Wertentsprechens, der Wert drüben auf der Gegenseite des subjektiven Sinnes. Auch die normative Wendung des Geltens führt uns nicht ins Ethische hinein.

Ganz überzeugend wird unsere Ansicht, daß es eine Etappe subjektiven Sinnes gibt, aus der die ethische Sphäre gänzlich auszuschalten ist, erst, wenn wir jetzt noch kurz andeuten, was hinzutreten muß, um uns bis zum ethischen Wertgebiet gelangen zu lassen. Der Sachverhalt, aus dem der ethische Willenswert ablösbar ist, zeigt eine viel verwickeltere Struktur. Es genügt für ihn nicht ein objektives Fordern auf der einen und ein vom objektiven Gelten her gebotenes Verhalten auf der andern Seite. Wir bedürfen vielmehr dazu z w e i e r l e i Verhaltens. Wir brauchen ein Wollen und ein gebotenes oder gesolltes Verhalten, auf das als auf sein Objekt das Wollen sich richtet. Denn sittlich wollen oder wollen, was man »soll«, heißt doch: ein gesolltes oder gebotenes Tun — und zwar u m seiner Gewohnheit w i l l e n oder aus Pflicht — wollen. Der sittliche Wert der Autonomie kommt einem ganz bestimmten Wollen zu, er hat keineswegs seinen Sitz an der lediglich vom objektiven Gelten her gefärbten Subjektivität. Denn was dem sittlichen Wollen als fordernder ethischer Wert entgegentritt, ist ja keineswegs das Fordern im Sinne des objektiven Geltens, sondern stets irgendein wertvolles Tun. Dieses ethisch geforderte T u n schwebt als ethisches Objekt oder als Pflichtobjekt (Pflichtinhalt), somit als das ethisch Fordernde, dem ethischen Subjekt, nämlich dem ethisch geforderten W i l l e n s verhalten, vor. Das ethische Objekt nun ist niemals das objektive Gelten, sondern in den Fällen, wo es überhaupt vom Gelten her charakterisierbar ist, höchstens ein mit dem Wert des Wert e n t s p r e c h e n s, mit dem auf der subjektiven Seite stehenden Wert ausgestattetes Gebilde. Also genau die Wertstation, die wir vorher auf der subjektiven Seite hatten, kommt hier auf der O b j e k t s-

Digitized by Google

seite zu stehen, und wir selbst finden uns mit dem ethischen Willenswert noch um eine Station weiter zurückgeschoben. Erkennen z. B. ist Träger des subjektiven Sinnes, der da lautet: »Verhalten zum objektiven Wahrheitsgelten«, Schauplatz des theoretisch Gebotenen, des Richtigkeitswertes. Dagegen sich dem Erkennen hinzugeben, es als Objekt vor sich zu haben, das ist Sache des die Erkenntnis um der Erkenntnis willen suchenden, an der Realisierung der Wissenschaft arbeitenden Lebens, der sich mit solcher wertvollen Tätigkeit erfüllenden Persönlichkeit. Erkennen ist ein — vom objektiven Wahrheitsgelten — gebotenes Verhalten, sittlich Wollen hat ein gebotenes Tun zum Objekt. Das ethisch Fordernde ist, vom objektiven Gelten her gesehen, gar nicht ein Forderndes, sondern ein Gefordertes. Jetzt erklärt sich auch ganz leicht die Zweideutigkeit all jener Ausdrücke wie: Fordern, Norm, Gebieten, Sollen. Sie können entweder als lediglich im Bannkreise des objektiven Geltens liegend und dann als reine Wertbegriffe ohne ethischen Nebenton verstanden oder von vornherein in der Objektsstellung zum sittlichen Verhalten und damit in ethischer Bedeutung gedacht werden. »Willen«, »Persönlichkeit« und »Leben« kommen für uns wiederum nur als Repräsentanten, als Träger einer von der ursprünglichen Korrelatsphäre des subjektiven Sinnes verschiedenen Wertregion in Betracht. Wir können sie vielleicht gegenüber der bloßen Subjektssphäre als personale Sphäre bezeichnen.

Da Objekt des sittlichen Wollens stets ein wertvolles Verhalten ist, so muß man geradezu sagen: dem bloßen objektiven Gelten, dem ihm entsteigenden »Fordern« kann gar nicht ein praktisches Verhalten unmittelbar gegenüberstehen, sondern höchstens durch Vermittlung jener Zwischenstation der subjektiven Wertsphäre. Das ist die sicherste Gewähr für die Berechtigung unserer Polemik, daß die Lehre vom praktischen Urteilsverhalten, wie sich jetzt herausstellt, den Fehler begeht, in ihrem Erkenntnisbegriff die unmittelbare Subjektssphäre und die als etwas Neues hinzutretende personale Sphäre in Eins zu verschmelzen. In Wahrheit sind Erkennen als subjektives Korrelat des objektiven Wahrheitsgeltens und ethische Hingabe an die Wissenschaft voneinander zu scheiden, und im Letzteren ist das Erstere als Bestandteil ein-

Digitized by Google

geschlossen. Die subjektive Sphäre »Erkennen« ist von der ethisch-personalen ganz unabhängig. Es steckt in ihr das Ethische nicht, es hat nicht den Primat. Erkennen und sittliches Stellungnehmen sind zweierlei Typen eines Verhaltens, und das Erkennen steht lediglich in der zufälligen Beziehung zu dem außerhalb seiner liegenden sittlichen Wollen, mögliches Pflichtobjekt zu sein. Ebensowenig wie die Logik überhaupt steht die Lehre vom subjektiven Sinn »Erkennen« irgendwie unter der Herrschaft der Ethik.

Digitized by Google

EMIL LASK

GESAMMELTE SCHRIFTEN

*

Inhalt des zweiten Bandes

Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Die Lehre vom Urteil.

Inhalt des dritten Bandes
(Nachlaß).

Platon. Zum System der Logik. Zum System der Philosophie. Zum System der Wissenschaft.

Digitized by Google